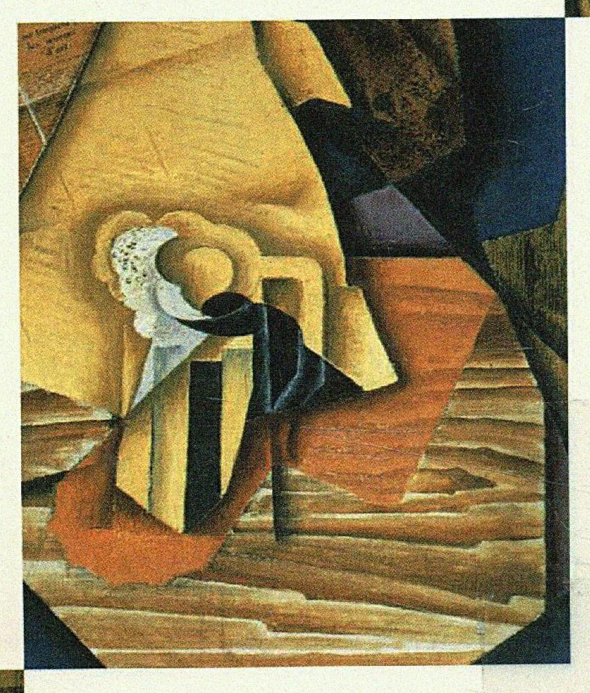
المكتبة الفلسفية

د. أحمد عبد الحليم عطية

القيم في
الواقعية الجديدة





القيم الواقعية الجديدة

الكتاب: القيم الواقعية الجديدة
المؤلف: أحمد عبد الحليم عطية

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى / ٢٠١٠

الناشر:



بيروت - لبنان
هاتف: ٤٧١٣٥٧ ١ ٠٠٩٦١ فاكس: ٤٧٥٩٠٥ ١ ٠٠٩٦١
Email:dar_altanweer@hotmail.com
Email:dar_altanweer@yahoo.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للتجارة والطباعة بيروت / لبنان

المكتبة الفلسفية

القيم
الواقعية الجديدة

الدكتور
أحمد عبد الحليم عطية



القيم الواقعية الجديدة

تتناول هذه الدراسة موضوعاً معاصراً، وفيلسوفاً أكثر معاصرة، هو بيرى الذى يعد من أبرز فلاسفة الجيل الثانى فى الفلسفة الأمريكية، والذى تكشف لنا دراسة فلسفته عن أبعاد جديدة توسع من نظرتنا، وتغير من تشكيل فهمنا للفكر الأمريكى كما يؤكد ذلك مؤرخ الفلسفة المعاصر اندريا ريك A. Rreck.

وتتمثل أهمية بيرى فى نظر البعض فى تكوين جماعة الواقعية الجديدة، التى أسهمت بآرائها حول: طبيعة المعرفة والوعي، وتحليل العملية المعرفية، وتحليل العقل، بإرجاع كل منهما إلى مصدر أول هو ما عرف بالواحدية المحايدة. وحددت المعرفة على أنها علاقة فيما بين أجزاء هذه المادة المحايدة أما الوعى فهو استجابة للخارج أو علاقة بشيء خارجى. وهى فى ذلك تتفق مع التيارات المعاصرة كافة فى محاولتها التغلب على تلك الثنائية التى تشطر الوعى المعاصر إلى قطبين متضادين هما الذات والموضوع.

وإذا كان دور بيرى لا ينكر فى تحليل الوعى وفى نظرية المعرفة، وإسهاماته كما ذكر الباحثون تفوق ما قدمه زملاؤه فى هذا المجال، إلا أن إضافته وإسهاماته الحقيقية لا تبدو فى دراساته وأبحاثه فقط فى الواقعية الجديدة، ودحض المثالية، بل تبدو أظهر ما تكون – وهذا ما يحاول البحث إثباته – فى مجال: الأخلاق، والفلسفة الاجتماعية، والنظرية العامة فى القيمة، ذلك البحث المعاصر الذى يضم نتائج عدد كبير من العلوم الخاصة بالأخلاق وفلسفة الدين والجمال والاقتصاد والنفس، ويتسع فهمه للقيمة حتى تبدو وكأنها تشمل فلسفة الحضارة.

وإسهامات بيرى فى هذا المجال تعادل إسهامات مور G. Moore ورسل Russell فى الأخلاق، بل تفوقها وهى التى أعادت الأخلاق والقيم إلى مكانها المناسب فى الدراسة والبحث. هذه الإسهامات تجعل بيرى فى أمريكا نداً لماكس

شيللر وهارتمان فى ألمانيا، ولافيل ولوسين فى فرنسا فيلسوفاً عملاقاً ينبغي دراسته.

والبحث فى القيم على نحو ما ظهر ذلك فى النظرية العامة وفى آفاق القيمة يرادف عنده البحث فى فلسفة الحضارة. ويبدو وكأنه بحث فى فلسفة الدين حيث يتطابق الخير الأقصى مع فكرة الألوهية. وعمق بيرى وتنوع مصادره يجعل قارئه يظن أن يصيغ نظرية فى القيمة من خلال تاريخ الفلسفة. وفى الحقيقة أنه يوظف كل المحاولات السابقة فى الوجود والمعرفة والأخلاق ليحدد مفهوماً معاصراً عن القيمة. هذا المفهوم هو إجابة لسؤال لم يطرحه أحد من منظري وفلاسفة الأخلاق بالمعنى التقليدى، يدور حول معنى القيمة فى مفهومها الشامل الذى يمكن أن ينطبق على القيمة الاقتصادية والأخلاقية والجمالية والدينية والعلمية.

وبالنسبة إليه، ليس هناك بين فلاسفة الأخلاق فى مدارسها المختلفة قديمها وحديثها من فهم القيم هذا الفهم العام أو طرح السؤال الشامل حول ماهيتها مما جعله يتناول مختلف الآراء فى فهم الخير (القيمة) بدءا من الفهم الميتافيزيقي لدى أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وتوماس الأكويني، ومروراً بالرواقية، ثم الفهم الأبستمولوجي فى المثالية الحديثة لدى كانط وأتباعه: فشته وفندلباند، حتى يصل إلى الآراء الأخلاقية المعاصرة محاولاً أن يبين فهمه الخاص للقيمة.

وإذا كان بيرى يحاول من أجل أن يصيغ فهمه لنظرية عامة أن يستعرض المحاولات السابقة عليه فى إثارة السؤال فإن هذا البحث يتابع بيرى فى محاولته من جهة، ومن جهة أخرى يربط أفكاره المختلفة فى القيم والجمال والأخلاق بآراء أخرى لم يتعرض لها بيرى، لكنها تلتقى معه إيجاباً وسلباً فى نفس ما يطرحه من أفكار.

والحق إن دراسة القيم تواجه صعوبات كبيرة منها ضرورة التصدى للاتجاه السائد الذى ينكر إمكانية دراسة القيم، والمتمثل فى مختلف المدارس الوضعية التى نشأت فى بداية القرن وعكست أزمة وتعدد معايير التقييم — ومن عدم وجود مقياس للقيم — ومن ثم انكرت المجال ككل.

وأيضاً فمحاولة صياغة نظرية عامة ينبغي أن تشمل النتائج المعترف بها فى مجالات العلوم المختلفة، وذلك بتجاوز الصعوبات النظرية والمنهجية داخل كل علم يتضح ذلك ببيان محتويات هذه الدراسة التى تشمل ثلاثة أبواب أساسية ومقدمة وخاتمة.

تمهد المقدمة لموضوع البحث وتحدد الإطار العام له.

والباب الأول: "المدخل إلى الواقعية الجديدة" هو محاولة لعرض الأساس النظري الذى تقوم عليه فلسفة القيم الواقعية الجديدة ويتكون من فصول ثلاثة:

الأول: موقف الواقعية الجديدة من الفلسفات المختلفة فى الفكر الأمريكى والتى ينبغي التصدى لها قبل عرض الواقعية. وأولى هذه الفلسفات المثالية وهى التيار السائد فى الفلسفة، الذى كان رويس J. Royce من أقوى المدافعين عنه فى البيئة الأمريكية والذى نشأت الواقعية الجديدة من خلال تفنيد انتقاداته للواقعية، ودور بيرى هنا لا ينكر فى بيان أخطاء المثالية وفى مقدمتها مأزق التمركز حول الذات.

ويأتى بعد ذلك المذهب الطبيعي الذى اتخذ شكلين يطلق عليهما بيرى الطبيعية الساذجة، أو المادية، والطبيعية النقدية (الوضعية) وكل من هذين الشكلين نشأ بتأثير العلم كما نشأت المثالية بتأثير عوامل دينية.

والاتجاه الثالث: البراجماتية التى تتلمذ بيرى على أشهر فرسانها وهو وليم جيمس ولهذا السبب عد البعض فلسفة بيرى رافد من روافد فلسفة جيمس البراجماتية، ويحاول البحث أن يبين أن جيمس أقرب للواقعية – خاصة فى مرحلته المتأخرة، وليس العكس.

أما الفصل الثانى فهو يتناول تكويه جماعة الواقعية الجديدة ويتناول نشأتها فى بداية هذا القرن كاتجاه فى الفلسفة يحذو حذو العلماء فى العمل الجماعي، ويتبنى منهج العلم فى تناول المشكلات وتحليلها مشكلة تلو أخرى. ومن هذا فهم خطأ أن الموضوع الوحيد للواقعية الجديدة هو دراسة المعرفة، أو فقط تحليل "العلاقة"

الإدراكية بين الذات والموضوع. إلا أن هذا التحديد المنهجي لنقاط الدراسة عند الواقعين لا يعني اقتصار أبحاثهم على جانب واحد فقط، ففلسفة بيري في القيم وكتاباته الاجتماعية تفوق ما قدمه في نظرته المعرفة. ويبين هذا الفصل اتجاهات الواقعيين الجدد ومبادئهم المشتركة التي أعلنوها في بيانهم الأول ومجلدهم الثاني وهي:

أولاً: القول باستقلال موضوعات المعرفة عن الذات العارفة، وتبني فلسفة الحس المشتركة الاسكتلندية مع تطويرها.

ثانياً: القول بواقعية بعض الكليات، أي الأخذ بالواقعية الأفلاطونية.

ثالثاً: الأخذ بالواحدية الابستمولوجية، أو فورية الإدراك على العكس من ديكارت ولوك أصحاب النظرية التمثيلية.

وبالإضافة إلى نقاط الاتفاق بينهم كانت هناك نقاط اختلاف تسببت في تفرق الجماعة وقيام الواقعية النقدية كرد عليهم.

ويأتي الفصل الثالث الذي خصص لبيان اتجاهات بيري في المعرفة وتحليل الوعي وقوله بالاستجابة المحددة التي تقترب من رأي هوسرل E. Husserl في القصدية، ورأي الوجودية وخاصة سارتر في الوعي.

ويشمل الباب الثاني: "النظرية العامة في القيمة" أربعة فصول. أولها عن طبيعة القيمة وتعريفها. في هذا الفصل بيان لمفهوم القيمة العامة (التكاملية في الفكر المعاصر)، وكيفية نشأة هذا المفهوم، والعوامل التي أظهرت الحاجة الملحة له وقد حددها البحث في عاملين:

الأول: حضاري يتعلق باهتمام البشر بقيمهم في أوقات الأزمات فقد ظهر البحث في القيم في بدايات نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين ومواكب ذلك من مشاكل وأزمات شهدتها البشرية في هذه الفترة ومن هنا كانت النظرية العامة للقيمة محاولة لإيجاد معيار يتجاوز المعايير الجزئية المتعددة والنسبية المتناقضة للقيمة.

والعامل الثانى: أكاديمى نشأ بتأثير الفلسفة وعلم النفس الألمانيين خاصة لدى لوطزه ورتيشل وبرتنانو، ومنستربرج ونيتشه ومناقشة قضية هذه التأثير ومداه.

ونعرض بعد ذلك للمعايير والشروط المختلفة لتعريف القيمة والتى يمكن تحديدها فى ثلاثة هى: لغوية، ومنطقية، وتجريبية. وبناء على هذه المعايير يفند بيرى آراء المدارس المختلفة التى تنكر إمكانية إدراك القيمة وفى مقدمتها الوضعية المنطقية عند كارناب وشليك، والمدرسة الانفعالية عند ليزلى ستفنسون، والاتجاه الحدسي لدى مور وديفيد روس واتجاه فلاسفة اللغة العادية وغيرها.

ويأتى الفصل الثانى وموضوعه الاهتمام ونتتبع فيه هذه الفكرة فى الفلسفة المعاصرة لدى الطبيعيين الأخلاقيين مثل برول، وديفيد ايكن، وباركر، سانتيانا، ثم تولمان وبيبر اللذان أكملا نظرية بيرى فى القيمة فى مجال علم النفس حيث يتخذ مفهوم الاهتمام صبغة غرضية نحو هدف معين. بحيث يكون الاهتمام علاقة بين الذات وهذا الشيء كما كانت المعرفة علاقة بين الذات والموضوع.

وفى هذا الفصل بيان للمحاولات السابقة التى تقترب من مفهوم الاهتمام وفيه عرض للمفاهيم المختلفة لعلاقة القيمة بالاهتمام ويتناول الرأى الميتافيزيقي القديم الذى يحدد الرغبة بالإرادة أو الحب الضمني لله كما لدى أفلاطون والأكوينى، ثم رأى الرواقية فى الرغبة المتطابقة مع الطبيعة، ثم المثالية الحديثة أو الشكل المعرفى للإرادة لدى كانط وأتباعه، ثم الشكل الأخلاقي للإرادة عند فندلباند ومنستربرج وبرتنانو ومينونج.

وفيه يناقش أيضاً رأي مدارس اللذة والمنفعة العامة ورأى صمويل الكسندر الواقعي الإنجليزي. وفى نهاية الفصل تعرض لقضية تتعلق بصميم مذهب بيرى فى القيم وهى هل الاهتمام ذو طابع ذاتي أو موضوعي؟ وقد انقسم المفسرون والشراح حول ذلك كثيراً مما دفعنا إلى مناقشة وجهات النظر المختلفة: الذاتية والموضوعية، والخروج من ذلك بتفسير يتفق وطبيعة فهم بيرى. وهو تفسير واقعي (ذاتى — موضوعي). وهذا التفسير لم نتوصل إليه إلا بعد عرض الاهتمام والعناصر المختلفة المكونة له من عناصر إدراكية ونزوعية ووجدانية — وهذا موضوع الفصل الثالث.

الفصل الرابع: نعرض لنظرية "القيمة المقارنة" والتى تحدد مفهوم "السعادة التوافقية" محور القيم، وبعبارة ثانية فهذا الفصل دراسة لمفهوم الخير الأقصى وتحديد الطرق الإجرائية والمقاييس التجريبية التى تحدده وتجعل من هذه النظرية صياغة معاصرة لمذهب المنفعة العامة الذى عدل على ضوء تفسير بيرى النفعي لمفهوم الواجب الكانطي.

بهذا الفصل يتحدد معنى القيمة وطبيعتها ويأتى الباب الثالث والأخير فى فصلين ليطبق هذا الفهم على مجالات الفن والأخلاق.

الأول: عرض للاهتمام الاستطيقى (الجمالي) وتحديد خصائص هذا الاهتمام الذى يعد بمثابة الدافع إلى إبداع الفنون الجميلة وتمييزها عن الفنون النافعة واستقلالها عن مجالات السلوك والإدراك، وهذا يستدعي تناول العلاقة بين الفن والمنفعة من جانب ثم الخير والجمال أو الفن والأخلاق من جانب آخر. وهذا يتطلب تحديد مكان الاهتمام الاستطيقى من الاهتمامات الكلية للحياة. وفى النهاية تعقيب عن امتداد مفهوم الاهتمام الاستطيقى لدى من دراسي الجمال الأمريكيين.

وقد تتبعنا فى هذا الفصل تحليلات بيرى للفن، والاهتمام الأستطيقي، الذى توصل إلى أصوله لدى "سانتيانا" أستاذ بيرى السابق فى هارفارد، الذى درس له "الإحساس بالجمال 1897". والذى ظهرت أفكاره فى آفاق القيمة، وأن كان بيرى لم يذكر لنا هذه الأصول والمصادر. حتى بدأ كأنه لا يهتم بالقيمة الجمالية بدعوى اهتمامه بالقيمة العامة على العكس من معاصره دويت باركر. ومع أن بيرى لم يكتب فى الجمال سوى فصل وحيد لم تتجاوز صفحاته الثلاثين، فإن الفصل الحالى يحاول تتبع القضايا المهمة التى آثارها بيرى، ومقارنتها بغيره من الفلاسفة الذين اتفقوا معه إيجاباً أو سلباً مثل كل: سانتيانا، والكسندر وكروتشه وديوى.

وإن كان الجمال يقوم على اهتمام أستطيقى يبرز ذاتية الإنسان فإن ذلك يتكامل بالإهتمام الأخلاقى الذى يبين اجتماعية الإنسان، وذلك فى الأخلاق وهى موضوع الفصل الثانى من هذا الباب، وفيه بيان لفهم بيرى للأخلاق، وانتقاداته للمفاهيم والمذاهب الأخلاقية الخاطئة مثل: أخلاق الزهد التى سبق انتقدها نيتشه فى

جينالوجيا الأخلاق وأخلاق السلطة وهو الموضوع الذى تمحورت حوله أبحاث ميشيل فوكو والأخلاق الصورية (الحرفية) والطوباوية وغيرها من المفاهيم أحادية الجانب التى تتعارض مع فهم بيرى التكاملي للخير والقيمة، والذى تمثل فى نظرية السعادة التوافقية، وفى تصور الخير الأقصى وإمكانية تحقيقه، والذى حاول جاهداً بيانه عن طريق تجريبى وذلك بعد عرض البراهين المختلفة للمعرفة الأخلاقية والذى يتحدث بيرى انطلاقاً من (كما لو) أنه موجود. وهو فى النهاية يكاد يكون قريباً من فكرة الألوهية ولكنها هنا على مستوى تجريبي.

أحمد عبد الحليم عطية

الباب الأول

مدخل إلى فلسفة رالف بارتون بيرى

الأساس النظري لفلسفة القيم

تمهيـــد

موضوع هذا البحث فلسفة القيم أو "النظرية العامة للقيمة" فى الفلسفة الواقعية الجديدة الأمريكية، وهى أحد اتجاهات الواقعية المعاصرة، التى ظهرت فى بداية هذا القرن فى كل من إنجلترا وأمريكا لدى كل من: مور ورسل والفرد نورات وايتهد وصمويل الكسندر ولدى العديد من المدارس الواقعية فى الولايات المتحدة، الواقعية الجديدة، والواقعية النقدية، التى يظن أن مباحثها الفلسفية تدور حول الابستمولوجيا وتحليل المعرفة الإنسانية وإن كنا نجد لدى هؤلاء الواقعيون اهتماماً بالقيم، لدى الكسندر، ورسل ولدى الواقعية الأمريكية الجديدة خاصة النظرية العامة التى قدمها الفيلسوف المعاصر رالف بارتون بيرى R.B. Perry (1876–1957). والذى يعد أبرز أعضاء الواقعية الجديدة الأمريكية، بما قدمه من كتابات فى نظرية المعرفة الواقعية، وفى نظرية القيمة وفى الفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحضارة التى طابق بينها وبين آفاق القيم. وهو فى كل هذه المجالات من أهم نقاد الفلسفة المثالية، ومكانته فى الفكر الأمريكي لا تنكر[1] خاصة بالنظر إلى إسهاماته فى القيم، حيث تعد نظريته بحق علامة بارزة فى

---

(1) غالباً ما يقتصر مؤرخو الفلسفة الأمريكية على ذكر الفلاسفة الكلاسيكيين الأمريكيين فقط من أمثال: جيمس، وبيرس، ورويس وسانتيانا، انظر فى ذلك كتاب Max H. Fisch Classic
=

تطور هذا الفرع من فروع الفلسفة فى الفكر المعاصر. "فقد كانت نظريته العامة فى القيمة واحدة من أكثر العروض نسقيه، إذا قورنت مع كل النظريات الطبيعية فى الحكم الأخلاقي التى قدمت فى الولايات المتحدة"(1).

ونظراً للارتباط الوثيق بين نظريته فى القيم وفلسفته الواقعية، فسأحاول بيان العلاقة بين هذه وتلك وسأحاول أيضاً شرح الأساس الواقعي للنظرية العامة للقيمة، وذلك بعرض لفلسفته ولموقفها من الاتجاهات المعاصرة لها من: مثالية وبراجماتية وطبيعية، تلك الاتجاهات التى يمثل نقده لها من جانب، وإسهاماته الواقعية من جانب آخر المدخل الطبيعي لفلسفته فى القيم.

ولد بيرى فى 3 يوليه 1876 فى بولتمى فى فرمونت بنيو انجلند، والتحق بجامعة برنستون، وعلى الرغم أنه كان متجهاً منذ البداية إلى دراسة اللاهوت إذ كان مشبعاً بعاطفة دينية قوية إلا أنه تحول إلى الفلسفة حين التحق بهارفارد والحق إن هذا الانتقال كان ذا أثر عميق وبعيد النتائج فى حياته وفلسفته، فقد كان هذا الانتقال رحلة روحية خطيرة وتحولاً واضحاً بالنسبة له يقول: "لقد انتقلت من الإيمان إلى النقد، حيث حدث هنا ولأول مرة شيء ما فى عقلي، لقد وجدت أخيراً طريقة تمكننى من أن أفكر بحرية، ومع ذلك أظل خيراً" ويضيف أن "هذا ما جعله شغوفاً بالفلسفة الأخلاقية منذ البداية وهو السبب

=

Alnerican Philsosphers وأيضاً كتاب Seven Sages لمؤلفه H.B. Van Wesep. ومع ذلك فهناك محاولة حديثة لعرض آراء الجيل الثانى من الفلاسفة الأمريكيين، الذين قدموا إسهامات تعادل الجيل الأول أن لم تكن تفوقه قدمها اندريا ريك Andrew Reck الذى يذكر أن كل من بيرى وايربان W.M. Urban وهوكنج Hooking وباركر، وبرايت مان قد أسهم كل واحد منهم بدرجات جديرة بالاعتبار فى التطورات المعاصرة فى الفكر الأمريكي خاصة بيرى فى نظرية القيمة. وهو يرى أن بيرى، ووايتهد وهوكنج كمجموعة قد لعبوا دوراً كبيراً فى تخليد العصر الذهبي للفلسفة الأمريكية

Andrwe Reck, Recent American Phil, Panthcon books a Division of House, New York 1964, p. XX, p. 43.

Charls Frankel, George Brozlier (Editors): The Golden Age of American Phil, New York, (1) 1964. p. 425.

الذى يكمن وراء توسعه فى هذا المجال حتى احتوى مملكة القيم"(*).

وقد حصل على الماجستير عام 1897 وعلى الدكتوراه 1889 من جامعة هارفارد، التى ظل يدرس بها منذ سنة 1902 حتى أحيل للتقاعد عام 1946. وقد شغل منذ البداية بالرد على المثالية وكان ذلك عام 1901 فى مقالته "دحض الأستاذ رويس للواقعية والتعددية" Pro. Royce's Refutotion of Realism and Pluralism وذلك بمجلة ذى مونست The Monist وكون مع زملائه الواقعيين مجموعة نشرت بعد عدة اجتماعات مشتركة فى يوليو 1910 ما أطلقوا عليه "البرنامج والبيان التأسيسي الأول لستة من فلاسفة الواقعية الجديدة" Program and First Platoform of six Realistic وكان بيرى قد ألقى فى هذه الفترة أول قذيفة استهل بها المعركة ضد المثالية. وهى مقالة عن "مأزق التمركز حول الذات. The ego-Centric Predicament، ولم يمض عامان على عملهم الأول حتى ظهر لنفس المجموعة مجلدهم المشترك الثانى "الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية فى الفلسفة" فى يوليو 1912 الذى كان بداية معرفتهم فى دوائر الفلسفة بهذا الاسم وقد أسهم فيه بيرى بمقالته عن النظرية "الواقعية فى الاستقلال"Realist theory of independence.

وفيما يتعلق بأحداث حياة بيرى فقد انتخب 1920 رئيساً للقسم الشرقي للجمعية الأمريكية، وحاضر فى الجامعات الفرنسية سنوات 1921، 1922، وظل بعد سنة 1930 أستاذاً لكرسى الفلسفة بها فأرد وإخراج كتابه الضخم "أفكار وشخصية وليم جيمس" فى مجلدين عام 1935 الذى نال جائزة بولتيزر للسير الذاتية 1936، ونال أيضاً عدة أوسمة ونياشين، ودرجات شرفية من جامعات

(*) هناك شيئان ظلا ملازمين لبيرى طويلاً: الفكر النقدى الذى قاده للواقعية والخير الأخلاقي الذى وجه للقيم، وكان أشكاله هو تحقيق التوفيق بين هذين الجانبين، وينعكس ذلك بشكل أدق داخل نظريته فى القيمة التى تحاول التوفيق بين المنفعة العامة من جانب والواجب من جانب آخر. وهو ما سيتضح بصورة بارزة لدى الفيلسوف الأمريكى المعاصر جون رولز فى نظريته عن العدالة (أنظر):

B.R. Perry: Realism in Retraspect, in Montague & Adams (E.d.) Contemporary American Philosophy Vol. 2, New York, 1930, pp. 195-204.

كلارك وكولومبيا وهارفارد وبنسلفانيا. وفى سنة 1939 نال أيضاً وسام استحقاق من رتبة فارس وألقى محاضرات سبنسر تراسك بجامعة برنستون، وأيضاً بجامعة انديانا سنة 1937، حيث صاغ حصيلة دروسه فيها فى كتابه "من نفحات وليم جيمس In Spirit of W. James"(*)، وظل يحاضر بهارفادر حتى أحيل للتقاعد سنة 1946 وألقى محاضرات جيفورد للدين الطبيعي بجلاسجو عامى 47/ 1948 ومن دروسه فيها قدم كتابه "آفاق القيمة" Realms of Value عام 1950 الذى يمثل مع كتاب "النظرية العامة للقيمة"، نظريته التجريبية البارزة فى الفكر الأمريكى فى مجال القيم والتى تمثل إسهام الواقعية الجديدة فى القيم. وصدر "إنسانية الإنسان" 1956، وظل يحمل لقب أستاذ الفلسفة الفخرى لكرسى ادجار بيرس طوال حياته حتى توفى فى كبرديج فى 22 يناير 1957.

وقد تعددت إسهامات بيرى فى الفلسفة وتاريخ الفكر الأمريكى، لكن هذا لم يمنعه من المشاركة فى الحياة العامة والاهتمام بالقضايا الاجتماعية، ونستطيع أن نتبين ثلاث اتجاهات أساسية تدور حولها كتاباته: الأول هو اتجاه تكنيكي أكاديمي فى الفلسفة تمثل فى الواقعية الجديدة ونظرية القيمة، والثانى دراسات تتعلق بالفكر الأمريكى، والثالث كتاباته عامة اجتماعية تتناول قضايا الديمقراطية[1]. ويتمثل اهتمامه بالقضايا العامة فى دفاعه عن الديمقراطية إبان خدمته كضابط فى الجيش أثناء الحرب العالمية الأولى فى لجان التعليم والتوعية والدفاع عن الديمقراطية.

وقد أصدر الكثير من المؤلفات التى تعالج المشاكل الملحة التى تواجهها بلاده، ومن ذلك مشاركته فى الصراع ضد الفاشية والنازية، وما قام به فى الجهود نحو تنظيم سلام عالمى[2]. ولقد قام باستخدام الفلسفة فى التعليق بنشاط وبطريقة

(*) وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية.

(1) Andrew Reck, Ibid, p. 3.

(2) Muolder Sears, shladach. The development of American Philosophy, Hougton Vifflin Company, p. 511.

عملية على القضايا الملحة فى العالم على اتساعه.. ومن هنا وصف بأنه كان بطلاً شجاعاً، فى الحرية المدنية، والحرية العقلية، وقدم فى كل من الحرب العالمية الأولى والثانية عروضاً فلسفية للقضايا الراهنة[1].

ولازالت نظريته فى القيمة محور حوار هام فى الفكر منذ تقديم ولبر مارشال ايربان دراسته الكلاسيكية "التقويم؛ طبيعية وقوانينه" وهو ما يظهر فى كتابات جون ديوى ودويت باركر عن نظريته فى القيم هذه النظرية التى لم تلق الاهتمام الكافي فى الثقافة العربية والدراسات الأكاديمية فى مجال الفلسفة وعلم النفس والاجتماع، وذلك لسيادة الاتجاهات الوضعية فى الفكر العربى – التى كان بيرى من أكثر نقادها منهجية. ومن هنا جاءت هذه الدراسة التى نقدمها لأول مرة فى العربية عن "القيم فى الواقعية الجديدة" للتعريف بهذه الإسهامات الفلسفية فى مجال القيم.

(1) Charls Frankel & George Borlier, Ibid, p. 452, Andrew, Reck, p. 7.

الفصل الأول
موقف الواقعية النقدي من الاتجاهات الفلسفية المخالفة

أولاً: نقد المثالية:

تظهر سمات الفسلفة الواقعية الجديدة فى جانبين: الأول هو نقد للاتجاهات الفلسفية المختلفة الموجودة على مسرح الفكر الأمريكي من مثالية وبراجماتية ووضعية، والثانى وهو الموقف الإيجابي والذى يتمثل فيما قدمته من نظريات متعددة فى تحليل العقل والعملية المعرفية واستقلال موضوعات المعرفة عن العقل المدرك.

وفى هذا الفصل بيان موقف الواقعية الجديدة النقدى من الاتجاهات المختلفة وفى الفصلين القادمين توضيح للجانب الإيجابي المتمثل فى تكوين جماعة الواقعية الجديدة، ولأهم المبادئ المشتركة بينهم وما أسهم به بيرى من جهود ونظريات تميزه عن بقية الجماعة الواقعية الجديدة. وكما يتضح من كتابه "الاتجاهات الفلسفية الحالية" Present Philosophical Tendencies، الذى لا يحتوى فقط على تفسير للواقعية الجديدة، حيث يتأكد موقفه الأساسي، لكنه يقدم أيضاً تصنيفاً للأنماط الفلسفية الرئيسة[1]. وينبغى أن نؤكد هنا أنه فى الفترة التى قدم فيها بيرى كتابه كانت المثالية الفلسفية على وشك الغروب.

وعلاقة واقعية بيرى الجديدة بالمثالية والبراجماتية قديمة تعود إلى أيام دراسته فى

---

(1) R.B. Perry, Present Philosophical tendencies, a Critical survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism and Realism together with synopsi of the philosophy of W. James, Longmans Green & Co., New York 1912.

هارفارد وتمثلت هذه العلاقة فى حواره الدائم مع أهم ممثلي هذين الاتجاهين جوزيا رويس ووليم جيمس. وربما ترجع هذه العلاقة إلى فترة وجوده فى برنستون قبل هارفارد. فانتقال بيرى إلى هارفارد مسألة يجب العناية بها فى هذا السياق فهذا التحول كما يقول جوزيف بلو: "لم يكن جانباً هاماً من سيرة بيرى فقط، ولكنه كان أيضاً عاملاً حيوياً فى ظهور فلسفات واقعية جديدة، ونقدية فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر فى أمريكا فقد كان العصر، هجوم على المثالية. وكان بيرى واحداً من المهاجمين والناقدين لها ومضى من النقد إلى بناء موقف فلسفي على أساس واقعي"[1] وهذا التحول فى حياة بيرى وفلسفته جاء نتيجة لمعاناة وقلق روحي سيطرا على تفكيره أثناء وجوده ببرنستون، حيث درس على يد كل من ماكوش (1811–1894) الواقعي الذى نقل واقعية ريد الاسكتلندية إلى برنستون وأيضا على يد جيرمى ارموند (المثالي التقليدي وعن طريقهما تعمق فى داخله التناقض بين هذين الاتجاهين) وبتأثير من قراءته لامرسون (1803–1882) وكارلايل (1795–1881). تلك القراءة التى أمدته بإنعاش فلسفي وزهد عن الميتافيزيقا الترنسندتنالية. وفى هارفارد تجسد هذا التناقض فى صراع فكري داخلي تمثل فى حيرته بين قطبين متقابلين هما: جوزيارويس ووليم جيمس.

يقول بيرى: "لقد كانت هارفارد فى أواخر التسعينات (من القرن التاسع عشر) بالنسبة لمعظمنا اختياراً بين جيمس ورويس. فقد درس لنا بالمر الأخلاق، وكان سانتيانا صاحب معالجات تاريخية وناقداً، وبالإضافة إلى منستربرج وافريت اللذين كانوا جميعاً عناصر مهمة فى الصورة، ولكن بخصوص الأسس سواء تلك الخاصة بالمذهب أم المنهج ومزاج العقل، فقد كان هناك أما طريقة رويس أو طريقة جيمس"[2].

ويتبين من هذا النص الجو الثقافي الذى درس فيه بيرى فى هارفارد وأهم

(1) J. Blau, The Man and Movement in American Philosophy, Prentice- Hall, Inc, New York, 1935, p. 384.

(2) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 195.

المؤثرات التى كونت فى النهاية موقفه الواقعي. فجورج هوبرت بالمر المثالي المعتدل وأستاذ مادة الأخلاق أخذ عنه بيرى أسلوب التدريس وقام بإلقاء بعض المحاضرات (فى شبابه) كمساعد له[1]. وتأثر أيضاً بسانتيانا[2]، يقول ريك إن أفكار سانتيانا إذا ما كانت تستقر فى أى مكان خارج فلسفته فإنها تكون موجودة بشكل معدل فى نظريات القيمة لدى بيرى باركر ولدى الواقعين النقديين وهذا ما يؤكده بيرى فى النظرية العامة للقيمة برغم اختلافهما فى نظرية المعرفة.. ففكرة بيرى عن القيمة كما يقول: نادرا ما وجدت تعبيراً ثابتاً وواضحاً تماماً لكنها تصل إلينا فى عمل مبكر لسانتيانا الإحساس بالجمال 1899".

ودرس على هوجو منستربرج، الفيلسوف الألماني الذى يعد امتداداً لريكرت وفندلباند فلاسفة الفشتية الجديدة. وتأثر به خاصة فيما يتعلق بنظريته فى القيمة[3] أما التأثير المهم فقد كان مصدره رويس وجيمس يقول ريك: "إن رويس الذى غالباً ما نبذت فلسفته على أنها شاذة بالنسبة للمسرح الفلسفي الأمريكي. قد مارس تأثيراً كبيراً على الفلاسفة الذين جاءوا بعده"[4]. وهذا ما يؤكده بيرى، فرويس منيع، لا يمكن مقاومته، وكان الاستسلام له أمراً سهلاً حيث كان آخر أفراد الجنس القوى، عززت كتاباته بنصوص من برادلي (1846-1924) وجرين (1836-1882) وكانط العظيم يعترف بيرى "بتأثير رويس عليه وهو التأثير الذى ظهر فى مجال الأخلاق، خاصة مفهوم الواجب"[5]، إلا أن التأثير الأكبر أتى إليه من

---

(1) Ibid, p. 195.

وانظر أيضاً فى هذا كلا من لوسيان برايس: محاورات الفرد نوراث وايتهد، ترجمة محمود دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين القاهرة لسنة 1916 ص 89، 98، وبيرى أفكار وشخصية وليم جيمس الترجمة العربية د. محمد على العريان الدار القومية مصر ص223.

(2) وأنظر أيضاً الفصل الأول من الباب الثالث من هذه الرسالة.

(3) R. B, Perry: Realism in Retrospect, p. 196, Risier Frndzi: What is value? open court publishing company 2 Edition 1974, p. 49.

(4) Andew Reck, Ibid, p. XVI.

(5) يعترف بيرى بأن رويس أثر تأثيراً عظيماً عليه أثناء دراسته فى هارفارد وانعكس هذا التأثير فى تناوله للواجب الأخلاقي (أنظر آفاق القيمة ص126) لكن بيرى بعد ذلك مباشرة أن تأثير جيمس عليه كان أقوى.

جيمس، الذى كانت لديه الجرأة فى انتقاد المطلق ومنذ ذلك الحين تحطم سحر المثالية المطلقة إلى الأبد بطريقة لا يمكن إصلاحها[1] ومنذ هذه اللحظة ابتعد بيرى تماماً عن المثالية بفضل جيمس الذى طلب منه أن يتحرر من إغلال كانط المثالية التى عوقت حركة الفلسفة لسنين عديدة ومن هنا اتخذ بداية طريقه نحو الواقعية[2] بواسطة براجماتية أستاذه التى تجاوزها فيما بعد. هذا فيما يتعلق بعلاقته الأولى بكل من المثالية والبراجماتية. وفى بيان موقفه من هذه الفلسفات ونظرا لرسوخ المثالية كمذهب كتب له البقاء طوال تاريخ الفلسفة حتى بدأ وكأن هو الفلسفة سوف نتناوله الآن ثم بعد ذلك: علاقة بيرى ببراجماتية جيمس.

لقد تجمعت تقاليد المثالية المختلفة من مذاهب برادلي وجرين وكانط وهيجل فى فلسفة رويس؛ يرى مورس كوهن: "أننا إذا تغافلنا عن المصطلحات التقليدية التى تميز الواقعية الجديدة عن المثالية فإننا سوف نجد أن الفروق بين الواقعية الجديدة وفلسفة رويس طفيفة جداً"، ويلاحظ بسمور J. Passmor فى هذا الصدد أن هناك فى فلسفة كل من جيمس البراجماتي أستاذ بيرى ورويس المثالي عناصر من الواقعية الاسكتلندية. الذى عد فيلسوف المثالية الأول بلا منازع فى أمريكا. وهناك من الباحثين من يحاول التقريب بين فلسفة بيرى الواقعية الجديدة وفلسفة رويس المثالية بتضييق الهوة بينهما[3]، ومع ذلك فإن هذه المحاولة للتقريب بينهما على الرغم طرافتها لا تبين فقط إلا مدى قوة فلسفة رويس وخصوبتها فيما يتعلق باتصالها بالرياضيات، ومدى الارتباط بينها وبين فلسفة بيرى التى تأثرت بها أثناء تتلمذ الأخير على رويس. إلا أنها لا تغير من الموقف الأساسي الذى اتخذه بيرى تجاه كل من المثالية والبراجماتية. فقد انحاز مؤقتاً إلى جانب جيمس، ليكمل تلك الجهود التى سعي بها هذا الأخير للتغلب على فلسفة المطلق كما

---

(1) R. B. Parry Realism in Retrospect. P. 187 New Haven 1938.

(2) Ibid, p. 189.

(3) أنظر:

Moris Cohen: Studics in pyilosophy and Science, Frederick Vanger Publishing Co, New York 1949, pp. 133-138.

J. Passmor, Hundered Years of Phil, Pelican Book, 1966, pp. 259-260.

تمثلت لدى رويس. وكأنها أراد تحقيق ما كان يأمله جيمس الذى يقول فى رسالة منه إلى رويس: "أن أقصى ما ينشده مثلي الأعلى فى طموحه هو أن أصبح قاهرك وغالبك ويقول التاريخ عنى أننى قاهر رويس"[1] وإلى هذه الفلسفة وتماسكها ونقدها لأسس الواقعية يرجع الفضل الأول فى قيام الواقعية الجديدة، التى قامت كرد على الموقف المثالي لدى رويس مما جعل ويسترمارك Werkmester يشير إلى أن تطور الواقعية كان استجابة مباشرة لنقد الواقعية التى نشرها رويس، فمقالة بيرى – التى نشرها فى بداية حياته الفلسفية وهو لم يتجاوز الخامسة والعشرين فى سنة 1901 – "دحض الأستاذ رويس للواقعية والتعددية" كانت المرة الأولى التى يدافع فيها واقعيون أمريكيون عن الموقف الإنساني، حيث أكد أن الواقعي يعتقد أن الواقع Reality هو دلالة على شيء معطي مستقل عن نوع الأفكار التى يمكن أن يتشكل منها[2]، وذلك رداً على اتهامات المثالية للواقعية، وعلى رويس الذى كان قد انتقد الأسس الابستمولوجيا للواقعية فى المجلد الأول من كتابه "العالم والفرد" The world and the individual (1900–1901) وفى هذا الوقت الذى كان يهاجم فيه بيرى المثالية ويفند ادعاءتها، كان يتفق مع البراجماتية فى هجومها على المطلق، ذلك الهجوم الذى كان يقوده جيمس. ويشير ردولف متس Rudolf Metze إلى أنه "فى هذا الهجوم كان تأثير حجج الواقعية الجديدة أقوى من حجج البراجماتية"[3] لقد هاجمت كل من الواقعية الجديدة والبراجماتية المثالية وبينما ركزت الواقعية على رفض الذاتية Subjectivity كما يتبين من قول بيرى: " أن أحد الأخطاء الكبرى التى خانت بها الفلسفة المثالية ثقة الإنسانية هو افتراض أن الذاتية فى كافة نواحيها تعطى المعرفة أكثر ركائزها رسوخاً" إلا أن الواقعي يجادل فى عدم خضوع العالم للذات، ولا يعنى ذلك أن تكون الذات سلبية، لكن يعنى أن نشاطها

---

(1) رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليم جيمس. ترجمة د. محمد على العريان، دار النهضة العربية ومؤسسة فرانكلين، القاهرة سنة 1965 ص223.

(2) R. B. Perry, Frof. Royce's Refutation of Realism and Puralism, The Monist, Xii, 1901, p. 450, Andrew Reok, p. 11.

(3) ردلف متس: الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، ج2 ترجمة د. فؤاد زكريا، دار النهضة العربية القاهرة لسنة 1965 ص315.

موجه إلى المعرفة الموضوعية"[1] ومن الناحية الأخرى نجد أن البراجماتية ركزت على رفض المطلق أو فلسفة الأحكام الكلية Universalism[2] والواقعية الجديدة أيضاً ترفض فكرة المطلق. وفى ذلك يقول مونتاجيو "إن الواقعية الجديدة حين ترفض المصادرة الأولى المتعلقة بالذاتية – فى كافة صورها – لا توافق على ما يترتب عليها بعد ذلك، وهى مصادرة المطلق"[3].

ويرى له موقفه الواقعي المتميز مقابل الاتجاهات المختلفة التى كانت تملأ المسرح الفلسفي الأمريكي فى بداية القرن العشرين، بل إن شئت قل مقابل الاتجاهات الفلسفية كافة التى يزخر بها تاريخ الفلسفة، ووجدت ممثلين لها فى البيئة الأمريكية. ويتحدد هذا الموقف على أساس تعريفه الذى قدمه فى كتابه الأول "معالجة للفلسفة" The Approach to philosophy سنة 1905، وهو التعريف الذى ظل متمسكاً به، دون تغير يذكر طيلة حياته. وترجع أهمية هذا الكتاب إلى رغبته الصادقة فى ضرورة أن تتجه الفلسفة فى علاقاتها الحيوية نحو تجارب أكثر آلفة[4].

ويتمسك بيرى بأن الفلسفة تنبع من اهتمامات إنسانية أساسية، فالحياة هى نقطة البداية. والفلسفة حتى بالنسبة إلى أكثر النقاط الفنية العميقة الخاصة بها تنغمس فى الحياة وشديدة التعلق بها بدرجة لا يمكن فصلها بإشباع الحاجات وحل المشاكل العملية[5]. ويتضح هذا المفهوم، الذى يربط الفلسفة بالاهتمامات الإنسانية – وهو تعريف له دلالاته – فى كتابة "الصراع الراهن للأفكار" حيث ركز بيرى على النتائج الأخلاقية والسياسية والدينية للفلسفات المختلفة، فهذا الكتاب "دراسة للخلفية الفلسفية للحرب العالمية" حيث ربط صراع الطائرة والمدفع وأرجعه إلى صراع المثل والمعتقدات. ويظهر هذا الفهم للفلسفة بشكل أعمق فى فلسفته فى

(1) R. B. Perry: Realms of value, Harvard uni, press 1954 pp. 448-449.

(2) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 199.

(3) W. P. Montague, story of American Realism in D. B. Runs Twentheth Century Philosophy, Philosophical library, New York 1943 p. 428.

(4) R. B. Perry: The Approach to phil. Charles Soribners 1905, p. 6.

(5) R. B. Perry: General theory of value, Introduction.

القيم[1]. ففى مقدمة "النظرية العامة للقيمة" ينطلق بيرى من الحياة كنقطة بداية لكل من الفلسفة والقيم. ويؤكد ريك أن بيرى فى ربطه بين الفلسفة والحياة مدين كثيراً إلى فلسفات الحياة Lebencphilosophic التى ازدهرت فى نهاية القرن التاسع عشر[2] فالحياة كما يقول بيرى، فى جوهرها الأكثر عمقاً تتعلق طبيعياً وعضوياً بالفكر، ومثل هذا الفكر ونتائجه هو الفلسفة[3].

ويترتب على ذلك أن تكشف الفلسفة عن نفسها فى شكلين هما: النظرية والعقيدة. والاعتقاد وهو الافتراضات القديمة للحياة يتضمن تطبيقاً، فهو الاقتناع المحافظ الذى يرشد الفعل. بينما النظرية، ما هى إلا المصطلح الجديد للتأمل النقدي، وهى لا تقوم بتغذية الحياة والإبقاء عليها بطريقة مباشرة كما يفعل الاعتقاد. فالتنظير هو عملية شك فى الأساس، إلا أنه ينبغي التأكيد على أن النظرية والاعتقاد، لا يوجد كل منهما فى صورة خالصة، بل يوجدا متمازجين، فمن ناحية فإن الفلسفة النظرية فى المقام الأول من الناحية الثانية تتغذي على العقائد.

وهذا التقسيم للمعرفة إلى النظرية والاعتقاد يتفق تقريباً مع التقسيم إلى الدين والعلم فكل منهما يخدم الحياة، لكن بينما يقوم الدين بتثبيت الاعتقاد من أجل إرشاد السلوك بالرجوع إلى القوى العليا. نجد أن العلم يبحث عن فهم نقدي نزيه للأشياء ومع ذلك يمد يد العون للممارسة. تنمو الفلسفة إذن من اهتمامات الحياة، تلك التى تجد لها تعبيراً صريحاً فى كل من العلم والدين. وهى بذلك تموضع التقابل بينهما فى الحياة، هذا التقابل هو مصدر الاتجاهين السائدين فى الفلسفة الحديثة: الطبيعة والمثالية. فطالما كان الدين هو الدافع للفلسفة فإن الناتج هو مثالية رومانسية، وعلى العكس فإلى المدى الذى يكون فيه العلم هو المثير للفلسفة فإن الناتج هو الفلسفة الطبيعية (الوضعية)[4] معنى ذلك أن نوع الفلسفة يتحدد من

---

(1) R. B. Perry: Ibid, p. 41.

(2) Andrew Reck, Ibid, p. 41.

(3) R. B. Perry Present philosophic tendencies, Longman Green & Co., New York, 1912 pp. 4-7.

(4) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 198.

خلال الدافع إليها سواء كان الدين، الذى تصدر عنه المثالية أم كان العلم الذى تنتج منه الوضعية والطبيعية وقد كانت الفلسفة الأوروبية والأمريكية فى نهاية القرن التاسع عشر عبارة عن معركة كبرى بين الادعاءات المتطرفة لمجموعة العلماء (الطبيعية) وبين الادعاءات المتطرفة المقابلة للفلسفة المثالية[1].

ومن خلال هذا الفهم للفلسفة وبناء على ربطه إياها بالاهتمامات الإنسانية فقد وجه انتقاداته إلى كل الاتجاهات المخالفة له، ورغم انتقاده لكل من البراجماتية والوضعية والمادية، فقد حظيت المثالية باهتمام شديد يتناسب مع قوة ممثليها. ويرجع اهتمام بيرى بنقدها إلى سيطرتها وانتشارها فى كل أنحاء الولايات المتحدة وأوروبا فى هذا الحين، ففى الوقت الذى لم تكن فيه الفلسفة الأمريكية تهتم إلا قليلاً بالمذهب التجريبي، ولا تكاد تهتم على الإطلاق بالمذهب الواقعي كانت الفلسفة العقلية التأملية مزدهرة فى كل مكان[2] مما جعل مؤرخي الفلسفة يؤكدون "أن المذهب الواقعي فى أمريكا كان يمثل وضعاً فلسفاً مهملاً، وغير مهم حتى أوائل القرن العشرين"[3] حيث نال التأمل الميتافيزيقي بالإضافة إلى نظرية المعرفة قدراً من الرعاية والتشجيع وأيضاً الاهتمامات الدينية مما أدى إلى تدعيم كافة صور المثالية، وتمثل هذا فى سيطرة وانتشار المذاهب التأملية المتعددة وبرز من الفلاسفة المدافعين عنها، الدكتور و.ت هاريس الذى أس جماعة سانت لويس لدراسة الهيجلية، ونظم صحيفة الفلسفة التأملية المعبرة عن هذه الجماعة وأنشأ ج. هـ هاويسون فى فى كاليفورنيا مذهباً فى المثالية التعددية. ودعا توماس دافيدسون إلى مذهب شبيه بما دعا إليه هاويسون. وفى الجامعات كان هناك كل من: جيرمي أرموند أستاذ بيرى السابق فى برنستون، وفولرتون فى بنسلفانيا ويتيلر فى كولومبيا بالإضافة إلى بوردن. ب فى بوسطن وفى هارفارد كان أساتذة بيرى السابقين افريت،

R. B. Perry: Ibid, pp. 37-38.(1)

W. P. Montague: Story of American Realism, p. 419.(2)

B. A. G. Fuller: A history of philosophy, Oxford & IBH Publish Co., 3 Edition 1969, p. (3) 275.

وبالمر، ومنستربرج ورويس وأيضا هوكنج وايربان، الـذى دعـا إلى مـذهب أطلـق عليه "ما وراء الواقعية والمثالية"[1]. ومن هذا الانتشار بدت المثالية على أنها الفلسفة أو هى اسم آخر لها.

والمثالية هى الفلسفة التى تعطى الأولوية للفكر (العقل – الـذات – الـوعى – الشعور) على الوجود. ففى المثالية نجد الفكر متميـزاً عـن الموضـوعات. والمثاليـة الحديثة ترى أن ما فينا من قوة على تعقل الأشياء يجعـل وجـود هـذه الأشـياء أمـراً ثانوياً. ومن وجهة النظر هـذه لا تقبـل المثاليـة أن يكـون للأشـياء وجـود فى ذاتهـا مستقل عن الفكر، لأن ما هو خارج الفكر لا يمكن أن يكـون مـتعقلاً، وبالتـالى لا يكون شيئا والذات العارفة إنما أى تفكر أى تعقل الأشياء، وأداة الفكـر فى التعقـل هى الأفكار، إذن فلا شيء هناك سوى الأفكار، فـالفكر هـو الواقعـة الأولى، وهـو أول المعطيات وبالتالي فإن كل تفـسير وكـل قـضية إنـما يفـترض الفكـر أو الذاتيـة فالمثالية تشير إلى الرأى القائل "أن تكون موجوداً وأن تكـون معروفـاً يعـد الـشيء نفسه فالفعل الذى بواسطته يأتى الـشيء إلى العقـل هـو العقـل نفـسه الـذى يـأتى بواسطته نحو الوجود"[2]. والتأكيد على أسبقية الوعي الإدراكـي، وكـون الأشـياء تعتمد فى وجودها على المعرفة هما المبدأ الرئيسي للمثالية[3].

وتتخذ المثالية صوراً متعددة منهـا: الثنائيـة Dualism كـما فى مـذهب ديكـارت ولوك. المثالية فى ارتباطها ودفاعها عن العقيدة الدينية تعرف عـلى أنهـا شـكل مـن الروحانية Spiritualism ينظر فيه إلى الإنسان الفرد على أنه تمثيـل صـغير لله المطلـق "وتعتبر طبيعة الإنسان الروحية كشفاً لمبدأ الواقـع، بيـنما تعـد مثلـه العليـا صـميم

(1)انظر دراستنا "ميتافيزيقا القيمة عند ايربان" دار الثقافة العربية القاهرة 2007.

(2)وجدنا أن أدق تعريف للمثالية هو ما قدمه المغفور لـه الـدكتور عـثمان أمـين – رواد المثاليـة فى الفلسفة العربية. الطبعة 3، دار الثقافة للنشر القاهرة 1985 ص9. وأنظر:

R. B. Perry: History of philosophy, Charles Scribner's sons 1925 p. 582.

(3) R. B. Perry: Present philosophical Tendencies, p. 114.

الواقع"[1] ويرى فى أكثر من موضع يطابق بين المثالية والروحية[2] وليست الثنائية فقط والروحانية هما الشكل الوحيد للمثالية بل إن المادية Materialism أيضاً باعتبارها نظرة واحدية للكون – مثالية[3] وتفسير ذلك أن المادة بالنسبة لهم – أى الماديين – هى المصدر الأول، أو الفكرة Idea التى تصدر عنها الموجودات وأن هذا بطبيعة الحال لا ينطبق على الشكل الأحدث للمادية – التاريخية، الديالكتيكية – وأن كان ينطبق على الأشكال السابقة للمادية والتى انتقدتها أيضاً المادية الأحدث.

وهذه الصور المختلفة للمثالية قد تلقت من بيرى وزملائه نقداً شديداً رداً على الهجوم الذى قاده رويس على الواقعية والذى كان يدور حول فكرتين أساسيتين هما: الاستقلال، والخطأ، فإذا كانت الواقعية تقوم على مبدأ استقلال الموضوعات عن عقل العارف، فقد انتقدها رويس فى هذه النقطة على أساس قاعدة محببة إلى عقول المثاليين، إلا وهى أنه إذا كان العارف يمكنه فقط أن يعرف محتوى عقله ذاته وبالتالى لا يمكن أن تكون هناك معرفة بذلك الشيء الواقعي الذى يدعى الواقعيون أنه يوجد مستقلاً عن الذات العارفة. وكانت حجة رويس أن الاستقلال لو كان بالغاً أقصى مداه – أى أنه لم يكن مجرد استقلال من حيث المظهر فقط – فسيؤدى ذلك إلى أن تصبح كافة العلاقات غير ممكنة بما فى ذلك العلاقة المعرفية، ويرى رويس أن الفيلسوف الواقعي بسعيه من أجل استقلال موضوعات المعرفة ينتهى إلى أن يدمر صميم المعرفة[4].

وقد جاء رد الفعل على رويس سريعاً قوياً من جانب أثنين من الواقعين كانا من تلاميذه السابقين فى هارفارد هما: بيرى ومونتاجيو، اللذين فندا موقف أستاذهما محتجين بأن وجود العلاقة [التعالق] Relateness ووجود الاستقلال

(1) Ibid, p. 113.

(2) R. B. Perry: History pf philosophy, p. 286.

(3) Ibid, p. 591, Pressent Conflicat of Ideals, p. 316.

(4) R. B. Perry: "Realistic theory of Independence" in E. B. Holt, New Realism: Cooperative Studies in Phil, McCmillian Company New York 1912.

Independence هما أمران متلازمان معاً وقد أشير من قبل إلى مقالة بيرى التى أصدرها بمجلة ذى مونست عام 1901 عن "دحض الأستاذ رويس للواقعية والتعددية" كما كتب مونتاجيو أيضاً من قبل بمجلة الفلسفة مقالة بهذا المعنى (دحض الأستاذ رويس للواقعية) 1900 موضحين موقف الواقعية من رويس. هذا الموقف الذى سيتبلور فيما بعد فى العمل التعاونى الذى قدموه متفقين على أساس مشترك ضد المثالية وهو القول باستقلال المحايث The Independence of Immanence وقد أفاض كل منهم فى بيان هذا المبدأ بطريقته الخاصة. وتتناول مقالة بيرى التى شارك بها فى المجلد التعاوني الواقعية الجديدة إسهامه فى الموقف. وقد حاول فيها بيان "النظرية الواقعية فى الاستقلال" Realistic Theory of Independence وهذه المقالة بالإضافة إلى رده السابق على رويس وبالإضافة لمقالته المهمة عن مأزق التمركز حول الذات The ego – Centric Predicament تمثل موقفه من رويس والمثالية عامة التى أفاض فى بيان أخطائها وزيفها.

وينبغي الإشارة إلى أن الواقعية الجديدة فى هجومها على المثالية وغيرها قد طورت مجموعة من المصطلحات الفنية التى تحدد الزيف المزعوم للمثالية. وقد كان لبيرى الفضل الأكبر فى تكوين هذه المفردات، كما يؤكد على ذلك ولبر ابريان فى كتابه "العالم المعقول: الميتافيزيقا والقيمة". ويرى أن فى تصحيح هذه الأخطاء التى صاغها بيرى ببراعة عودة إلى التقليد العظيم فى الفلسفة[1]. وتتناول الصفحات القادمة هذه الأخطاء بإيجاز.

إن أول وأهم هذه المصطلحات التى قدمها بيرى هى الحجة المأخوذة عن مأزق التمركز حول الذات[2]. وقد أشاد بها كل من هربرت شنيدر[1] وهنترميد[2]

---

(1) Urban W. M., The intellingible world Metaphysics and value, George Allen & Unin ltd 1929 pp. 68-78-279.

(2) R. P. Perry: Ego-Centric predicament, in Journal of Phil, psychology and Scientific Method, 1910, pp. 5-14 Vol. 7 Uneldes sear schabach (ed): The Development of American Philosophy, Miffio Company pp. 331-337.

وجون ليرد فى كتابه الفلسفة المعاصرة حيث عدها تأكيداً وتطويراً لموقف بيرى الواقعي[3] ويقول ديوى مشيداً بها فى كتابه "مقالات فى المنطق التجريبي": "إنه بالنسبة لى شخصية فإننى أرى أن البروفيسير بيرى قد أعطى للجدل الفلسفي خدمة كبرى حقيقية باختراع هذا المصطلح "مأزق التمركز حول الذات"، ويتناول ديوى هذا المأزق بالمناقشة والتحليل مستنداً إلى مفهومه الخاص عن الخبرة وذلك فى الفصل الخامس من كتابه السابق الذى خصصه للواقعية المعرفة، تحت عنوان "علاقة المعرفة المزعومة"[4].

ونظراً لأهمية تحليل بيرى لهذا المأزق الابستمولوجي، المتعلق بالعقل الذى يحصر نفسه فى دائرة أفكاره وتصوراته فقط ويجد صعوبات من المستحيل الهرب منها لمعرفة العالم الخارجى، والذى ظهر أصلاً بوصفه حجة ضد النزعة الذاتية، فسوف نقوم بعرضها بشكل مفصل على النحو الآتي:

يحدد بيرى هدفه فى بداية المقالة على أنه محاولة اكتشاف ما إذا كان ظرف معين وهو "مأزق التمركز حول الذات" يعد برهاناً لما يسميه المثالية الأنطولوجية أم لا؟[5]. وعلى رغم أننا لا نجد بين المذاهب المثالية المختلفة فى تاريخ الفلسفة ما يطلق عليه هذا المصطلح "المثالية الأنطولوجية"، إلا أن ما يقدمه بيرى من صور لها من الممكن أن نجد له تطبيقاً لدى الفلاسفة المثاليين. ويتبين ذلك مما يعنيه من هذا

---

(1) Herbert W, Schmider: A. history of American Philosophy. Form Books Inc., New York 1957, p. 354.

(2) هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها.. ترجمة د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر القاهرة د.ت. ص74.

(3) J. Larid: Recent philosophy, Oxford Uni., Press London 1945 pp. 136-137.

(4) John Dewey: Essay in Experimental Logic, New York, Dover publications inc., 1916, p. 266.

(5) R. B. Perry: Ego-Centric predicament, p. 331.

المصطلح ومن شرحه له عن طريق الرموز عن طريق القضية الآتية: كل شيء Thing ويرمز له "T". يعرف عن طريق المركب (أنا أعرف "T" ومن أجل تعميم (أنا) يستبدلها بالإجو ورمزها "E". ويفضل أن تكون العملية المعرفية متحررة من معناها العقلي الضيق، فيستخدم التعبير "Re" ليعنى أى شكل من أشكال الوعى الذى يتعلق بموضوع ما مثل: التفكير، التذكر والإرادة، والإدراك والرغبة، ويبرز استخدام (Re) كعلاقة؛ لأنها فى كل من النظرية والبرهان تقوم بالربط بين (E-T) يكونان مركب واحد، وبهذا المعنى تكون المثالية الأنطولوجيا هى اسم للقضية: Re (E) تعرف "T"[1]. ويقدم بيرى أشكالاً مختلفة من المثالية الأنطولوجية تلقت تدعيماً مشروعاً من هذا المأزق وهى تتميز عن بعضها بنوع الاعتماد على Re, E التى تصنف "T" وهى:

1 – النظرية الإبداعية The Creative theory، التى تؤكد على أن "T" نخلق "E".

2 – النظرية التشكيلية Formative theory وفيها "T" تشكل أو تنظم "T" عن طريق "E".

3 – نظرية الهوية The Identity theory التى تؤكد على أن (E) هى (T)[2].

فالمثالية الأنطولوجية بأشكالها إذن نظرية خاصة عن التأثير المتعلق بأن "T" الشيء يكون بالضرورة فى علاقة واعية بالمعنى الواسع "Re" مع الأنا (E)، أو أن العلاقة Re (E) لا غنى عنها للشيء.

والآن فإن محاولة البرهنة على هذه النظرية تكشف عن مأزق ينبغي تجنبه فلابد لأى موضوع لكى يصبح موضوعاً للمعرفة من أن يدخل الوعي أو الشعور. وبطبيعة الحال ليس هناك من سبيل إلى معرفة ما عسى أن تكون عليه الأشياء بمعزل عن هذه العلاقة المعرفية. أى ما تكونه فى ذاتها، لأننا فى اللحظة التى نبحث

(1) Ibid, p. 332.

(2) Ibid, p. 333.

فيها عن أى شيء محاولين أن نعرف طبيعته الحقة فإنه – يصبح موضوعاً للمعرفة. أى أننا لا نستطيع أبداً أن نخرج من أذهاننا ونتحرر من عملياتنا الحسية بحيث نلتقى بالأشياء وجهاً لوجه. فالتمركز حول الذات لا يبرهن على شيء أو بالأحرى يبرهن فقط على استحالة استخدام منهج معين لحل المشكلة سواء كان واقعياً أم مثالياً. فنحن هنا أمام ورطة منهجية Methodlogical ولكى نكتشف ما (T) عن طريق العملية المعرفية (E) Re إذا كان هناك تعديل للشيء فينبغى تناول الأمثلة الخاصة بـ T والتى هى خارج العلاقة المعرفية Re إلا أننا لا نجد مثل هذه الأمثلة، فليس فى وسعنا أن نتسلل من الخلف نمسك بالأشياء خلسة وهى على غير استعداد، حيث إننا محصورون داخل وعيينا الخاص. فليس فى استطاعتى أن استنتج أنه لا توجد مثل هذه الأمثلة. إنني أعرف فقط الآن أنني غير قادر على اكتشافها إن كان لها وجود، فبالقدر الذى أنجح فيه فى أبعاد كل علاقة معرفية أكون غير قادر على ملاحظة النتيجة، فإذا أقفلت عينى فلن أتمكن من رؤية ماذا يحدث له. وهذا هو الحال مع كل ضرب من المعرفة. فأنا لا أستبعد تجريبياً الشيء المعروف بل إن ما استبعده فقط هو إمكانية معرفة ما إذا كان ذلك الشيء استبعد أم لا.[1]

ويتناول ديوى بالمناقشة والتحليل مأزق التمركز حول الذات وذلك فى الفصل الخامس من كتابه "مقالات فى المنطق التجريبي" ويرد فى الوقت نفسه على اتهام بيرى الذى وجهه إليه فى مجلد الواقعية الجديدة، الذى يقول فيه بيرى: "إن ديوى قد أخطأ فى افتراض أن الواقعية تعترف بكلية علاقة المعرفة" ويرد ديوى تحت عنوان كلية علاقة المعرفة المزعومة: "إن الواقعية لا تجادل من منطلق مأزق التمركز حول الذات، أعنى من الوجود العادى لعلاقة المعرفة فى كل حالات المعرفة" وعلى رغم أننى لا أدين الواقعي بأنه لا يجادل انطلاقاً من مأزق التمركز حول الذات، فقد قلت إنه إذا كان أى واقعي يتمسك بأن العلاقة الوحيدة الشاملة للشخص العارف بالنظر إلى الأشياء هى علاقة كونه عارفاً اياها، فإن الواقعي لا يستطيع أن

1 J. Dewye: Essays in Experimental Logic, pp. 273-274.

يهرب من الوقوع تحت تأثير هذا المأزق ولكن إذا وقف الشخص الذى يعرف الأشياء بارتباطات أخرى معها (أى مع الأشياء) عندئذ يكون من الممكن أن نقيم تطابقاً معقولاً بين الأشياء باعتبارها معروفة وبين الأشياء باعتبارها محبوبة أو مكروهة، أو مقيمة، أو مرئية أو مسموعة – وينبغي أن يكون ملاحظا – أن المحبة تأتى فى ارتباط مع الجزء الأخير. فبالنظر عما إذا كان يمكن اعتبار سماع صوت ما أو رؤية لون ما حالة من حالات المعرفة "فما هو جدير بالاعتبار أن بيرى يرى أن الإحساس باعتباره كذلك حالة من حالات المعرفة طالما ينبغي أن يكون فى علاقة بالنسبة إلى عارف عندئذ فإنه يقع فى المأزق، لأنه يجعل العقل وعياً بسمات البيئة (المحيط المعرفي) فإنه يجعلنا على وعي بسمات البيئة وهذا ما أراه بخصوص هذا المأزق". هذا هو موقف ديوى الذى يرتد إلى تأكيده على معنى الخبرة التى تكون وحدة واحدة بين العارف والمعروف فليس هناك انفصال بينهما.

ويقول بيرى موضحاً: "إذا كان اصطلاح مأزق التمركز حول الذات يتوقف على الحقيقة القائلة إنه لا يوجد مفكر يمكن أن يلجأ إليه المرء قادراً على أن يذكر شيئاً لا يعد بمثابة فكرة، فإن ذلك يرجع إلى سبب واضح وبسيط هو أنه فى ذكره له يجعل منه فكرة[1]، وقد ظنت المثالية أن هذا يبرر مبدأها الأساسي، أى أن الموضوع الكائن يعتمد على معرفته فى وجوده. ويرى بيرى أن ذكر شيء ما أو التفكير فيه بطبيعة الحال يتضمن أن يكون لدينا فكرة عن الشيء الذى نفكر فيه أو تتذكره. ولكن هذا التضمين ليس إلا مجرد زيادة والتأكيد على أن الفكرة هى فكرة لا يوصل لنا أى معرفة حتى عن الأفكار وما يجب على المثالي أن يثبته هو أن شيء ما فكرة، أو أن الأفكار توجد فقط. ومحاولته إثبات ذلك من مأزق التمركز حول الذات هى مجرد استفادته من اضطراب العقل الذى يصاحب الامتداد[2]، وتحاول المثالية فى هذا المأزق الانتقال من قضية كل ما هو معروف معروف إلى قضية كل ما هو

R. B Perry: Present philosophical tendencies, p. 129.(1)

Ibid, p. 131.(2)

معروف موجود. إلا أن هذا الاستنتاج باطل حيث لا يقدم هذا المأزق أى برهان للمثالية الأنطولوجية. فالمشكلة هنا هى لو أننى لم أكن موجودا هل كان يوجد هذا العالم الحسي وتوجد موضوعاته؟

إن محاولة الإجابة على هذا السؤال تعنى انتزاع طرف من أطراف العلاقة المعرفية بعد ضرورياً، وهذا السؤال شبيهه عما سيول إليه ما هو معطى، لو أن الشخص الذى سيعطي له هذا المعطى قد اختفي ومثل هذا السؤال ليس هناك إجابة عنه، وإن كان هذا لن يرغمنا على قبول قضية المثالية الذاتية لدى بركلى (1685-1753)[1] الذى يرى أن هذا الموقف يدل على طبيعة العالم الواقعي حيث إن وجود الشيء قائم فى إدراكه esse est percipi أما الفيلسوف الواقعي فينظر إلى هذا الموقف على أنه مجرد مأزق عقلي يدعو إلى الأسف. وهو مأزق له خطورته من الناحية الابستمولوجية، لكن ليس له نتائج أنطولوجية، وبالتالى فهو فى نظر بيرى غير قابل للاستخدام فى صالح فكرة الاعتماد أو العلاقات الداخلية أو فى صالح فكرة الاستقلال والعلاقات الخارجية لا فى صالح المثالية ولا فى اصلح الواقعية[2].

وعلى هذا، يستخدم التحليل السابق ليس لدحض المثالية ولكن بالأحرى لرفض مبدئها فى ربط الوجود بالإدراك كما لدى باركلى. وهو ينطبق أيضا على كل الاتجاهات التى تحذو حذو المثالية فى تعليق وجود الشيء على إدراكنا أو إدراك العقل أيا كان هذا العقل[3] ومن هنا يمكن تطبيق مأزق التمركز حول الذات على موقف البراجماتي، الذى يربط الحقيقة بالخبرة، وهذا ما فعله مونتاجيو الذى يقول فى "قصة الواقعية الأمريكية": رداً على موقف البراجماتية: "فى الإشكال الأصلي يتحدانا المثاليون أن نأتى بحالة واقعية واحدة لا علاقة لها بخبرتنا، والآن يتحدانا البراجماتيون أن نذكر فيه حالة صادقة لا صلة لها بالخبرة"[4] وهذا الموقف هو

---

(1)أنظر فى ذلك دراسة د. يحيى هويدى، باركلي، دار المعارف، بالقاهرة د.ت.

R. B. Perry: Present conflicati of Ideals, p.(2)

Blau: The Man and Movement in American Philosophy, p. 285.(3)

W. P. Montagvic: Story of American Realism, pp. 430-431.(4)

موقف المثالية نفسه فى ربط الوجود بالإدراك. وقد رد على كلا الموقفين كل من بيرى ومونتاجيو. فإذا كان من البديهي أن الوقائع لا يمكن ملاحظاتها بدون خبرتنا لها كما يزعمون فإنها حين يلاحظ يظهر منها ما يبرهن على استقلالها عن هذه الخبرة التى تواجدت معها، وما يتعلق بالوقائع عند المثاليين يتعلق بالصدق العقلي عند البراجماتيين. وعلى هذا فمأزق التمركز هو خاصية للفكر وليس للوجود، وبالتالى فالموضوعات والأشياء مستقلة عن إدراكنا لها، لا كما يزعم المثالي.

وبالإضافة إلى هذا المأزق الذى كان بمثابة القذيفة الأولى فى معركة الاستقلال عن المثالية كما يقول هربرت شنيدر، فهناك بعض الأخطاء الأخرى للمثالية التى جاهد بيرى فى بيانها، يقول ايربان W.M. Urban "إن الفلسفة التقليدية بالنسبة إلى الفيلسوف المعاصر هى مجموعة من الأهواء، ونسيج من الأخطاء الفلسفية والافتراضات المسبقة التى أتى بها الفلاسفة وعلى هذا فإنه يوجد هناك مجموعة من الأخطاء التى أثرت فى بعضها البعض وأثمرت صفات معينة خاصة بالفكر الفلسفي وهذه الأخطاء تشمل الدوجما التأملية Speculative dogma والبساطة الزائفة Pseudo simplicity، خطأ الإمكانية غير المحدودة Indefinite yotentality وقد دخلت هذه الأخطاء فى نطاق التقليد العظيم، وينبغي أن تؤخذ فى الاعتبار عندما تقوم بتطوير الملامح الرئيسية لهذا التقليد. لكننا هنا نهتم فقط ببيانها[1].

ويرى ايربان أننا ندين حقيقة لبيرى2 فى بيان تلك الأخطاء التى يطلق عليها الأخطاء الفلسفية المميزة، التى تسم كل الفلسفات المثالية وكل أشكال النشاط وباختصار كل أشكال الفلسفة التى تحاول أن تجعل العالم فكراً (عقلاً)[3]. وهذه الأخطاء كما يقرر ايربان هى مظاهر للهوى – المزاج – الأصلي والنمطي للفلاسفة الميتافيزيقين وإن كان من الممكن الاتفاق معه على تحليله لها إلا أننا لا يمكننا الموافقة

(1) W. M. Urban, The intelligible world, pp. 78-278.

2 Ibid, p. 278.

(3) R. B. Perry: Present philosophical Tendencies, p. 126-133.

على جعل المغالطة الرئيسية فى هذه المجوعة (للبساطة الزائفة) وإرجاع كل الأخطاء الأخرى إليها. ومع ذلك فالفضل يعود إلى ايربان فى التنبيه إلى دور بيرى فى الكشف عن هذه الأخطاء التى تأتى بعد مأزق التمركز حول الذات وهى:

2 – التعريف عن طريق الحمل المبدئى Indefinite potentiality predication هو الحالة التى نستدل فيها من الحقيقة القائلة بأن الأشياء تكون أساساً ما تظهره محمولاتها. فالشيء يعرف أولاً كفكرة وعلى هذا فإن الشيء هو فكرة ولكن كما أوضح بيرى فى التوكيد المبدئي لشيء ما على أنه فكرة قد يكون أمراً عرفياً تماماً، ولهذا فإن تعريف الشيء على أنه فكرة يتطلب دليلاً مستقلاً[1]، وهو ذلك الذى أدركه حسيا. ولكن لا يكفى لإقامة النتيجة إلا إذا كان يعنى، الشيء الذى أدركه حسياً يجب أن يكون مدرك حسيا بواسطتي "فالقول الوجود هو الإدراك الحسي" لا يتبع ذلك إلا إذا تم تناول الحمل المبدئي كحمل محدد، والشيء المدرك حسياً. غير قابل للتفكير وغير حقيقي بعيداً عن هذا التوكيد، والتوكيد المحدد هو ذلك الذى ينطبق على كل مثال خاص بالشيء المعرف وعلى الشيء المعرف فقط. وهذه الحجة وحجة مأزق التمركز حول الذات لا يقدمها بيرى كبديل للمثالية، ولكن أيضاً كبديل للواقعية التمثيلية Representation لدى ديكارت ولوك، وضد حجة باركلي فى الوجود إدراك[2].

3 – ويرتبط بالتعريف عن طريق الحمل المبدئي خطأ يسميه بيرى بخطأ الخصوصية التى تستبعد ما عداها Excluive Particularity وهو يتوقف على اعتبار الوصف المبكر أو المألوف للشيء على أنه معرف" ولأننا يمكن أن ندرك الشيء أولاً على أنه فكرة داخل سياق الوعي فإن المثالي يستدل عن خطأ أنه فيما يحدث فإن الفكرة تحدث فى الوعي، ولكن كما أصر بيرى فإن الجدل المثالي لم يظهر ما ينادي به،

---

(1) Leuis Whitebech & Robert Hahnes: philosophical Inquiry, an introduction to philosophy, 2Edition Prention Hall inc. Englewood chiffa New Jersy 1952 pp. 116-117.

(2) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 65.

فهو يفترض ببساطة أن تصنف الأشياء كأفكار موجودة مبدئياً داخل الوعي هو أمر مهم وضروري ومانع.

4 – خطأ البساطة الزائفة Pseudo Simplieity الذى يؤكد ايربان على أهميته. وهو يتوقف على الاتفاق فى إدراك الاختلاف بين البساطة التى تسبق التحليل والبساطة التى يظهرها التحليل، بين البساطة الظاهرة للمركب غير المحلل والبساطة الحقيقية للاصطلاحات النهائية للتحليل، أو بين البساطة التى ترجع إلى القليل الذى يعرفه المرء وتلك التى ترجع إلى الكثير الذى يعرفه[1]، وهذا الخطأ فى الفلسفة يكون دقيقاً عندما تعزى البساطة إلى واقع مركب، إن فهمنا لم يدرك تعقيده، وهو مقصور على المثالية بدرجة كبيرة ويبين هذا الخطأ أهمية التحليل كمنهج فى دراسات الواقعية الجديدة.

5 – خطأ الدوجما [العقيدة] التأملية Peculative dogma وهو الخطأ الذى يتوقف على التأكيد التعسفي للمثل الأعلى الفكر[2]، وهذا يفسد حجج المثالية والطبيعية والمادية، حيث إن الفكر يسعى بطريقة راسخة نحو تفسير الجزئيات بالرجوع إلى المفاهيم العامة ومن هنا يحدث التطلع نحو عمومية أخيرة ونهائية يمكن أن تفسر على ضوء مصطلحاتها كل شيء، والفلسفة إذن هى مجرد محاولة لإيجاد قيمة س حيث س هى ذلك الشيء الذى يمثل حالة لكل شيء، وعلى ضوء اصطلاحاته يمكن أن نعبر عن كل مظهر لكل شيء وتنبثق الواحدية الفلسفية سواء كانت المثالية أم المادية من العقيدة التأملية.

6 – الإيحاء اللفظي أو الالتباس Verbal Suggestion or equivoc ويتصل هذا الخطأ بالخطأين السابقين. وغالباً ما يبني الفيلسوف موقفه على أساسه حيث يبالغ فى الاصطلاحات الأحادية المعنى التى تستمد من اللغة العادية. على سبيل المثال الالتباس الأساسي للمثالية هو استخدامها لاصطلاحات تشير عادة إلى أشكال

(1) Ibid, P. 64.

(2) R. B. Perry: Present philosophical tendeucies, p. 65.

مميزة للوعى الإنساني مثل الفكر والآراء والشخصية والروح[1].

7 – وهناك خطأ سابع هو مغالطة الأهمية المحظورة The fallacy of illicit importance ومغالطة الأهمية المحظورة "تتوقف على الاستنتاج بأن القضية تكون مهمة لأنها واضحة بذاتها أولاً يعترض عليها"[2]. ويوضح الجدل التالى للمثالية هذا الزيف: من الواضح أن إدراك أى شيء يتضمن خبرة ذاتية وبالتالي فإن الخبرة الذاتية هى الميزة الكلية والضرورية للأشياء، ومقابل ذلك فالواقعية تقلل من قدر الرومانسية، الفلسفة التى تنظر إلى الواقع على أنه نموذجي بالضرورة وذلك بسبب اعتماد الأشياء على المعرفة، أى إنها ترفض المذهب القائل بأن الأشياء يجب أن تكون خيرة أو جميلة أو روحانية حتى يكون لها وجود[3].

هذه هى الانتقادات التى قدمها بيرى للمثالية، وبعد نتناول موقفه من البرجماتية والمذهب الطبيعى يكمل ويحدد موقفه البنائي الإيجابي فى الواقعية الجديدة وما طرحه فيها من أفكار ونظريات.

ثانياً: نقد المذهب الطبيعي:

المثالية بالنسبة لبيرى لا تخطئ فقط عندما تسعى إلى الحط من قدر المنهج ومن مقولات العلم لكنها تؤدى إلى نظرية لا يمكن أن تحتفظ بنفسها مع الاعتراضات النقدية التى يقدمها الفريق المقابل وهو الوضعية أو الطبيعية.

وقد عرف بيرى الطبيعية على أنها التعميم الفلسفي للعلم، أى تطبيق نظريات العلم على مشاكل الفلسفة تؤكد الطبيعية على أن المعرفة العلمية تستغرق كل مجالات المعرفة، دون أن تترك مجالاً مسموحاً به للمعرفة فوق العلمية[4] وينبغي أن

(1) Ibid, p. 180.

(2) E. B. Holt, the New Realism, The McCmillan Company, New York, 1912, pp. 19-21.

(3) R. B. Perry: Ibid, p. 329.

(4) Andrew Reck. Ibid, p. 7.

يكون ملاحظاً أن مفهوم بيرى للعلم كانت تسيطر عليه الآراء الكلاسيكية بخصوص المكان والزمان والحركة والعلية والمادة، أى مفاهيم نيوتن.

تلك الآراء التى سادت خلال القرن التاسع عشر[1]، كما ينبهنا ريك. وإذا كانت الطبيعية أو المذهب الطبيعى كما يقول بيرى مرتبطاً بالعلم وحيث تتميز الطبيعية بين المذاهب المختلفة باحترامها للعلوم الطبيعية[2] ونظراً لأن العلم بمفهومه الفيزيائي الدقيق قاصراً "بعجزه عن التجاوب مع كثير من النواحي الإنسانية، فقد حدثت الفجوة والعداء بين العلم والإنسانيات نظراً لعدم قدرة المنهج العلمي – كما يدعى الوضعيين – عن تناول قضايا الأخلاق والقيم" وكما يقول كلايد كلوهون: "لو كان اعتبار القيم ملكاً خاصاً للدين والإنسانيات لأصبح الفهم العلمى للتجربة البشرية مستحيلاً"[3] ومن هنا تأتي محاولة بيرى فى طرح مفهوم (تكاملي) للعلم يضم كلا من الطبيعة الفيزيائية والطبيعة البشرية[4]. يقول بيرى موسعاً من الفهم الميكروسكوبي لمعنى العلم: "ليس هناك من سبب يدعو لأن تتطابق المبادئ العلمية مع مبادئ الفيزياء. فإن مبادئ الفيزياء تمثل تطبيق المبادئ العلمية على موضوع معين، وإن كان علم الفيزياء قد قاد الطريق فى تطوير الطريقة العلمية وتحسينها، وفى التطبيقات التقنية، فإن هذا لا يعطيه الحق فى التفرد بمملكة العلم"[5] وعلى ذلك فهناك اتهام يوجه للعلم لمبالغته فى التخصص، ولاهتمامه المحصور ببعض الوسائل المستعملة فى المعمل والمختصة بالقياس الكمى. "إن هذا المنهج العلمى

---

(1) Ibid, p. 8.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 451.

(3) كلايد كلوهون: الإنسان فى المرآة: علاقة الأنثربولوجيا بالحياة المعاصرة ترجمة شاكر مصطفى سليم. المكتبة الأهلية بغداد ص518 وأنظر جون كيمني الفيلسوف والعلم ترجمة د. أمين الشريف المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت ص332.

(4) R. B. Perry: Ibid, p. 126.

(5) رالف بارتون: بيرى: إنسانية الإنسان ترجمة سلمى الخضراء الجيوسى – منشورات دار مكتبة المعارف بيروت، 1961 ص20.

يغفل الاعتراف بمستويات معينة من السلوك الإنساني وهى مستويات تعمل من أجل التطوير الأرقى للحياة الإنسانية"[1] ومن هنا فالاعتراض الوحيد على العلوم الحديثة هو الاعتراض الذى يرثى لضيق أفق هذه العلوم لاعتقادها الخاطئ بأن الحقيقة الجزئية هى كل الحقيقة، فإن ما يسمى "بالفلسفة الوضعية هو نقيض لروح الاستقصاء الحر البعيد المرمى، التى تجول وتغامر فى الحياة العميقة خارج حدود السلامة والأمان"[2]. وهو ما سيتضح لنا خاصة فى مجال اقيم التى تحتاج دراستها إلى منهج أكثر شمولية وتكاملية من المنهج العلمى بمعناه الضيق وهو ما سعى بيرى لتحذيره فى سياق تناوله لتعريف القيمة.

والطبيعية تفترض شكلين أساسيين هما:

1 – الطبيعة الساذجة أو المادية Materialism

2 – الطبيعية النقدية أو الوضعية Positivim.

وإذا كانت المادية وهى الشكل الساذج للطبيعية سعى ميتافيزيقي – بطريقة واضحة – من أجل تفسير الحقيقة كلها باصطلاحات الطاقة والحركة، فإن الوضعية مضادة للميتافيزيقا بشكل جذرى، وتقتصر على فهم تحليلي للمفاهيم العلمية. واللاأدراية الصريحة بخصوص التكوين النهائي للأشياء، وقد وجه بيرى انتقاداته إلى كل فريق من الفريقين المادي والوضعي، إلا أن ما يلفت النظر فى هذا الرأى هو الجرأة فى الجمع بين المادية والوضعية فى سلة واحدة، وهذا يحتاج منا إلى وقفة طويلة. فهناك اختلاف تقليدى بين كل المادية أو ما يطلق عليه بيرى الطبيعية الساذجة – والتى يتعامل معها أحياناً على أنها مثالية – وبين الوضعية خاصة المادية الجدلية التى تتجاوز أشكال المادية السابقة عليها. فالأولى (المادية) من وجهة نظر أصحابها والذين يرفضون موقف بيرى – هى الفلسفة العلمية الحقة وكل ما عداها

---

(1) نفس المرجع السابق ص18.

(2) المرجع السابق ص16.

غير علمي بها في ذلك الوضعية والواقعية الجديدة التي تعد جزء منها أو رافداً من روافدها. بل إن المادية قد انتقدت بشدة الموقف الوضعي[1].

وبالرغم من أن بيري كان مقتنعاً بأن المقولات العلمية تعطى معرفة حقيقية للواقع فإنه مع ذلك أنكر دعوى الطبيعية بأن العلم والفلسفة يجب أن يكونا شيئاً واحداً ويصر على أنه بدون الإضرار بصدق العلم أو شرعية المناهج الخاصة به، وبدون الحط أيضاً من قدر الطبيعة الفيزيائية أو ردها إلى الاعتماد على الوعي على غرار مختلف صور المثالية فإنه لا يزال أمامنا المجال مفتوحاً للمعرفة. ومع ذلك يؤكد أنه لا العلم يستوعب كل الطبيعة الفيزيائية، ولا الطبيعة الفيزيائية هي كل الوجود[2].

ثالثاً: نقد البراجماتية:

يختلف موقف بيرى من البراجماتية عن موقفه من كل من المثالية والطبيعية. فإذا كان تعريفه للفلسفة شديد الارتباط بالحياة والاهتمامات الإنسانية الأساسية كانت البراجماتية أقرب الفلسفات إليه نظراً لأنها تقبل – وبأكثر المعانى اتساعاً – مقولات الحياة على أنها مسألة أساسية. ومع أن هناك بعض الاختلافات المهمة بين البراجماتية والواقعية الجديدة فإن هناك نقاط لقاء هامة بينهما أيضاً.

فكل منهما اتخذ وجهة نظر طبيعية للأخلاق والقيم وكلاهما كان إنسانياً فى اهتماماته، علاوة على ذلك فقد اعتقد كل منهما أن الفلسفة يجب أن تقبل وتستخدم نتائج العلم. وهما بالتالى قد اتفقا – وهذا هو الأهم – على رفض مصادرات المثالية،

---

(1) انتقادات المادية للوضعية تظهر فى مجموعة أعمال أساسية هى كتاب لينين: المادية والمذهب النقدي التجريبي ترجمة فؤاد أيوب دار دمشق للطباعة 1975 الذى يناقش فيه وضعية كل من ماخ افيناريوس وجيمس وكتاب انجلز: الرد دوهرنج. أيضاً بليخانوف المادية القاتلة – رد على السيد بوجدانوف – تعريف محمد أبو خضور دار دمشق للطباعة.

(2) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 108.

يقول متس: "بظهور الواقعية الجديدة والبراجماتية أصبحت المثالية تواجه حرباً فى جبهتين اضطرت خلالها أن تتحول على نحو متزايد إلى اتخاذ الموقف الدفاعي، وأخذت تفقد بالتدريج مكان الصدارة، ولا شك أن البراجماتية كانت هى الأضعف من بين هذين الخصمين فالهجوم الآتي من جانب الواقعية الجديدة كان أخطر بكثير إذ إن هذا المذهب لم يقتصر كما كان الحال فى البراجماتية على الخلاف المباشر، وإنما إلى مسائل جديدة واكتسب أرضاً جديدة بما حققه من نتائج إيجابية خاصة به". ويؤكد هذا المعنى جوزيف بلو ذلك بقوله: "فى كتابات بيرى نجد وراء اهتماماته العلمية والتحليلية امتداداً تأملياً، وعناية بالمعنى والقيمة تنقل فكره إلى داخل المسائل الأكثر اتساعاً للفلسفة الدائمة، والتى شغلت الناس لآلاف من الأعوام وهى تتماثل بشكل ما مع البراجماتية أكثر من تماثلها مع التقاليد الفلسفية الأقدم"[1] ومع ذلك فلا نستطيع أن نقول إن هناك اتفاقاً إيجابياً بين نظريات كل من الواقعية الجديدة والبراجماتية.

وعلينا منذ البداية أن نميز فى داخل العلاقة بينهما بين شيئين:

(أ) موقف كل منهما من القيم.

(ب) موقف كل منهما من نظرية المعرفة.

وعلى هذا نجد أن الواقعية الجديدة تتفق مع البراجماتية فى حدود – كما رأينا – وترفضها فى بعض المسائل وذلك فى الحدود التى تعلق فيها الوجود على الإدراك الإنسان، فهى لا تقبل مثلا موقف البراجماتية المثالي المتمثل فى قوف وليم جيمس: "إن معرفتنا تخلق الواقع"، ذلك لأن هذا الموقف سوف ينتهى إلى نسبية مطلقة لا تترك حقيقة واحدة ثابتة فى ذاتها، فسوف تتغير الحقائق العقلية بالنسبة إلى تغير الناس، واختلاف مواقفهم وظروفهم، ولا يمانع بيرى فى هذه النسبية ولكن يمانع فى النتيجة التى توصل إليها وهى أن الوجود الخارجى سيتغير بتغير الأشخاص"[2].

---

(1) J. Blau, pp. 302-303.

(2) J. Blau, p. 382.

لقد رفضت الواقعية الجديدة هذا الموقف البراجماتي الـذى يقـترب مـن المثاليـة وعدت نفسها بديلاً لموقف كل من المثالية والبراجماتية فى نظرية المعرفة[1].

هذا هـو موقـف كـل مـن البراجماتيـة والواقعيـة الجديـدة مـن المعرفـة. إلا أن اختلافهما فى المعرفة لا ينفى اتفاق موقفهما فيما يتعلق بالأخلاق والقـيم، فـإذا كـان بيرى تحول إلى الواقعية مطوراً جهوداً أستاذه جيمس ومختلفاً عنه. إلا أنه قد ارتـبط به ارتباطاً وثيقاً فى نظريته فى القيم بل أن عمل بيرى المهم فى النظرية العامـة للقيمـة يصيغ فى أحكام مقالة جيمس الشهيرة: "الفيلسوف الأخلاقي والحياة الأخلاقيـة" The Moral philosopher and Maral life[2] وهى المنشورة فى كتاب جـيمس إرادة الاعتقاد The will to belive وعلى هذا فهناك اتفاق بينهما يؤكده بـيرى، ومونتـاجو الذى يقول فى دراسته "الواقعية الأمريكية": "لقد اتفقنا مع البراجماتية فى الأخلاق والقيم، واختلفنا فى نظرية المعرفة[3]. وعلينا توضـيح نقـاط الاتفـاق والاخـتلاف الأبستمولوجي بين الواقعية الجديدة والبراجماتية قبل تناول الجزء الخاص بالقيم.

موقف بيرى من البراجماتية يرجع إلى علاقته بوليم جيمس. حيث ارتبطا معاً فى علاقة قوية بالتلمذة (تتلمذ بيرى على جيمس بالطبع) وبالمشاركة فى المـزاج العقـلي العام. هذا الارتباط جعل الكثيرين يعدون الواقعية الجديدة نتيجـة للبراجماتيـة ورد فعل لها معاً. وقد يكون هذا حقاً مـن بعـض الوجـوه فتعـد فلـسفة بـيرى امتـداداً وتطويراً لبعض أعمال جيمس إلا أن الواقعية الجديدة كما تمثلت فيما قدمه من أعمال تعد رد فعل على ما فى البراجماتية من جوانب رومانسية وكما لاحظ جـان فـال، أنـه لولا وجود عقبات تعترض الفعل الإنساني، ولولا وجود عالم خارجي يتحتم علينا مراعاته، ما أصبح للنظرة البراجماتية أى معنـى. ويـرى أن الواقعيـة بتأكيـدها عـلى الجوانب المنطقية تعد رد فعل على ما فى البراجماتية من رومانسية[4].

---

(1) Charls Frankel, p. 454.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p.

(3) W. P. Mortague, Story of American Realism, p. 432.

(4) هـ ى. وسب: الحكماء السبعة: ترجمة يوسف الخال، أنيس فاخورى – دار مجلـة شـعر بـيروت 1963 ص158.

إلا أن هناك بعض الكتاب الذين يجعلون من الواقعية الجديدة رافداً بسيطاً غير مؤثر من روافد البراجماتية، وبيرى على أحسن تقدير واقعي صاحب ميول براجماتية.

ويستدل من يرجعون الواقعية الجديدة إلى البراجماتية بأن الواقعيين الجدد وخاصة بيرى من تلامذة جيمس، وبالتالى يجب وضعهم داخل فلسفته. إلا أن الموقف الأقرب إلى الصواب هو العكس، أى أن نتتبع تطور فلسفة جيمس ونصل بها إلى نهايتها، وسوف نجد أن جيمس هو الذى يبدو أقرب إلى الواقعية وليس بيرى الأقرب للبراجماتية. فالصورة الحقيقية لجيمس هو صورة الفيلسوف الواقعي يتبين لنا ذلك من مؤلفاته المبكرة التى ظهرت فيها الواقعية بشكل مستتر وتتبين أيضاً مما قدمه من فلسفة واقعية فى مؤلفاته الأخيرة، والتى ارتبط بها تلامذته وطوروها فى الواقعية الجديدة. فقد اتجه جيمس فى نهاية حياته إلى نوع من الفلسفة الفنية المتخصصة أثرت فى الواقعية فى كل من إنجلترا وأمريكا، وكان فى هذا الاتجاه على "الطريق الصواب" وأنه لو أعطى الوقت الكافى لكان قد أعطى الكثير لإكمال هذه الفلسفة الجديدة، التى كان يجهد نفسه فى سبيل إقامتها[1] لهذا نجد كثيراً من الباحثين يرى أن فلسفة جيمس كلها "تنبع من هذه النظرة العينية الواقعية.. ومن تجنبه للتجريدات. كذلك يشاد به على أنه كان من أقوى الفلاسفة تأثيراً فى القضاء على المثالية فى العالم الناطق بالإنجليزية[2].

والصورة الواقعية لجيمس تستطيع أن نتبين معالمها فى مراحل تطوره الثلاثة مرحلة علم النفس، مرحلة البراجماتية، والمرحلة الأخيرة التى ظهرت فيها أبحاثه التخصصية فى التجريبية الراديكالية. ويمكن النظر إلى كل مرحلة منها باعتبارها نمواً منطقياً للمرحلة السابقة عليها، وفيها جميعاً نلمح صورته الواقعية؛ فالمرحلتين تفترضان بطريقة أو بأخرى – النزعة الواقعية، فعلم النفس ينبنى على افتراض هو

(1) جون لويس: المدخل إلى الفلسفة ترجمة أنور عبد الملك ط1 الدار المصرية للكتب القاهرة ص232.

(2) B. Russell: Twenteeth Contury phil, pp. 239-240.

"أن الأقواس العصبية المنعكسة هى ما هى عليه، وأنها تحيا حياتها الخاصة مستقلة عن البحث الإنسانى فيها أو الوعى بها. وكذلك تفترض البراجماتية أن (الأداة) أو الوصول بنجاح إلى التجربة المستقبلة أمراً تؤديه سواء أردنا ذلك أم لم نرد، وما واقعية جيمس فى كتاباته المتأخرة سوى محاولة لإخراج هذه الافتراضات فى صورة صريحة. "لقد واصل جيمس عمل بيكون فى تحويل وجه الفلسفة مرة ثانية فى اتجاه الأشياء وذلك بفضل تأكيده على الناحية التجريبية. وهذه الواقعية الجديدة أهم من نظريته فى الحقيقة[1].

ويحمل العمل الذى دخل به جيمس هذه المرحلة الواقعية عنوان "هل للوعى وجود؟" وهو المقال الأول من التجريبية الراديكالية، الذى أخرجه لنا فى الفترة الأخيرة من حياته التى ارتبط فيها مع بيرى فى علاقة وثيقة. وقد مرت العلاقة بينهما فى مراحل متعددة هى: مرحلة التلمذة والتوجيه وفيها يعترف بيرى بأن جيمس قد نصحه بالتحرر من أغلال المثالية[2]. والمرحلة الثانية مرحلة الاهتمام بفلسفة جيمس وما يثيره من موضوعات وفيها قدم بيرى الكثير من الأعمال تتعلق "بحياة وأفكار وليم جيمس" ويعد "نفحات من وليم جيمس" تعبيراً عن "مقالات جيمس فى الدين والأخلاق" وبالإضافة إلى عديد من المقالات والدراسات، ونشر كتبه بعد وفاته، حيث نشر عالم متعدد "التجريبية الراديكالية"، هذا الاهتمام جعل من بيرى المرجع الرئيسى الحى لفلسفة وليم جيمس والمؤرخ لحياته والمطور لأفكاره، وتلك هى المرحلة الثالثة مرحلة النضج التى نجد فيها تعديل وتطوير لأفكار جيمس وهى مرحلة يمكن نطلق عليها مرحلة الانتقال من التجريبية الراديكالية إلى الواقعية الجديدة، والسير بفلسفة جيمس، التى كان يسعى جاهداً لإكمالها – إلى آخر الشوط. وفيها تناول أفكار جيمس عن الوعى والوحدية المحايدة (الخبرة الصرف) بالتحليل والنقد على الشكل التالي:

---

(1) ديورانت: قصة الفلسفة فتح الله محمد، مؤسسة المعارف بيروت 1966 ص 623، 624.

(2) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 197.

فى مقاله "هل للوعى وجوداً؟" أنكر جيمس الوعي ككيان مادي. وتخلى عن النظرية الجوهرية للوعي. ولم يعتبر الوعي كياناً مستقلاً متميزاً عن البدن ومصدراً للفكر وإنما أقربه كوظيفة عليا للمعرفة[1]. ورفض النظرية الجوهرية والقول بالنظرية الوظيفية هو إرجاع الوعى إلى عناصر المادة والعالم الخارجي أنفسهما، فبالنسبة إلى جيمس هناك "هيولى أولى" أو "خبرة صرف" ترجع إليها لذات والموضوع. يقول: "نظريتى فى العلاقة بين الذات والموضوع، هى أنه إذا افترضنا وجود مادة أولية تتركب منها كل الأشياء، فإن المعرفة يمكن تفسيرها بأنها للعلاقة الخاصة بين جزء من التجربة وجزء آخر منها. وأن هذه العلاقة هى جزء من الخبرة الصرف، أحد حدودها هو حامل المعرفة أو الذات، وحدها الثانى هو الشيء المعروف[2].

وتعرف هذه الفكرة التى عرضها جيمس فى هل للوعي وجود؟ بالخبرة الصرفة أو الواحدية المحايدة وكان لها نصيب كبير من الذيوع والانتشار لما لها من أهمية كبرى فى العملية المعرفية. وهى ترجع تاريخياً إلى أرنست ماخ (1838-1916) فى كتابه (تحليل الإحساس) الذى يصفه بيرى بأنه من أساسيات الواقعية الجديدة وقد ناصرها كثير من الفلاسفة المعاصرين مثل رسل الذى توصل إليها من تحليله للنتائج الفلسفية لنظرية علم الفيزياء الحديثة، الذرية، والنسبية أيضاً من النتائج العلمية لاتجاه واطسون فى علم النفس وقدمها فى كتابه (تحليل العقل)[3] إلا أنه يرد هذه الفكرة إلى جيمس الذى نعترف بأسبقيته فى التوصل إليها.

كما نجد إرهاصاً بها عند الفرد توارث وايتهد (1861-1947) الذى أخذها عن

(1) W. James: Essys in Radical impiricicism and pluralistic unversial E. P. Dutton Co, inc, 1971 p. 4.

(2) James – Ibid, p. 5-6. 224.

(3) أنظر فى ذلك د. محمد مهران– فلسفة برتراندرسل، دار المعارف القاهرة 1977 ص52 وما بعدها ص 101، ص146، د. ياسين خليل: مقدمة فى الفلسفة المعاصرة، منشورات الجامعة الليبية 1970 ص92 وما بعدها.

جيمس وجعل منها حجر الزاوية فى ميتافيزيقاه وتشارلز بيرس (1839-1914) الذى ذهب إلى حل للثنائية بين العقل والمادة فى المجلد السادس من مجموعة مؤلفاته حيث يفترض اتصالاً بين صفات العقل وصفات المادة. وإن كان انتهى فى هذا الحل إلى مثالية صاغها صياغة أسمية[1] ويشير بيرى إلى أن كل من الفلسفة وعلم النفس الآن على بينة من تزايد هذا الاتجاه التكاملي المتمثل فى رد الثنائية الخاصة بالذات والموضوع أو الجسم والعقل إلى واحدية محايدة. فهى توجد عند برجسون، فى المادة والذاكرة سنة 1911، وجيمس فى التجريبية الراديكالية سنة 1912، والكسندر فى الزمان والمكان والألوهية سنة 1920 ولويد مورجان فى التطور الانبثاقي سنة 1923 وديوى فى الخبرة والطبيعة سنة 1905 ووايتهد فى العملية والواقع سنة 1929 وغيرهما.

وأن كان هناك فكرة لها هذا الانتشار فمن الضروري تتبعها وهذا ما قام به بيرى فعلاً. وجيمس نفسه أكبر نصير للواحدية المحايدة يشير إلى جهد بيرى فى هذا السبيل حين يقول: "من بين كثير من المقالات التى قرأتها فى مناقشة فكرة الوعى كان بيرى أكثرهم صراحة ووضوحاً.. لقد نشر فى المجلة النفسية عدد يوليو 1904 رأياً بخصوص الرعى Conceptions Misconecption of consciousness يقترب من رأيى أكثر من أى رأى آخر تعرفت عليه، وإنى أشيد بهذا العمل الذى يدعو إلى الإعجاب[2].

وإذا كان هذا رأى جيمس فى مقاله بيرى، فموقف بيرى يختلف عن موقف جيمس تماماً إذ إن "الواحدية المحايدة" عنده تختلف عن "الخبرة الصرف" عند جيمس وقد كتب يوضح ذلك مراراً خاصة فى مقالته "السلام بلا انتصار فى الفلسفة Peace without victory in philosophy فى العدد الثالث من مجلة الفلسفة 1928 وأيضا فى مقاله "ملاحظات على الحيادية" Note on Neutralism وفيها كما

(1) د. عزمي إسلام.. واحدية محايدة بين العقل والمادة الفكر المعاصر القاهرية عدد خاص عن رسل العدد 34.

(2) W. James, Ibid, pp. 4-15.

يعترف هو بذلك تجاوز لافتراض جيمس، حيث الحيادات لا توجد إلا بالمعنى المنطقي فقط، أى لا تنتمي إلى العالم الواقعي عالم المكان والزمان والعلية[1].

وينتقد بيرى موقف جيمس ويرى أن أخطر خلط يصاحب الحيادية ينشأ من استخدام كلمة "خبرة" عند جيمس، الذى خلط بينها وبين الخبرة الصرف وأخذ كثيراً من أنصار هذه النظرية كلام جيمس على علاته" أن شيوع كلمة خبرة كما يقول يخلق أحد السقطات الكبرى فى الفلسفة الحديثة[2]. فالخبرة فى النهاية ذاتية وعلى هذا اتفق نقد كل من بيرى ورسل[3]. فالمجال المحايد مجال منطقي لا يتصل بالخبرة التى تختلف من شخص إلى آخر. معنى ذلك اختلاف موقف كل من جيمس وبيرى فى فهم الواحدية المحايدة وما يرتبط بها من القول بالتعدد والعلاقات الخارجية. وفى هذا يقول جون بسمور: إن التغير الذى أحدثه بيرى يعد حركة تحرر واقعي من تجريبية جيمس المتطرفة[4].

وعلى الرغم أن بيرى لم يكن براجماتياً فإن أوجه نقده للبراجماتية لم تكن أبداً بمثل حدة أوجه نقده للمثالية أو لما يسميه الطبيعية. ويبدو أن أخلاصه لأستاذه جيمس أدى به إلى معالجة أكثر رقة نوعاً ما للموقف البراجماتي خاصة الذى ارتبط به اسم جيمس، يضاف إلى ذلك شعوره بأن البراجماتية يمكن أن تعزز الواقعية التى نذر نفسه لها. وقد عد فلسفة جيمس مثالاً لذلك الخلط المرغوب فيه تماماً من البراجماتية والواقعية. ولكى يصل إلى تلك النتيجة فقد اعتقد أنه يجب على البراجماتي أن يكبح بطريقة حريصة ميله الميتافيزيقي الذى قد يوحي بأن المعرفة تصنع الواقع.

وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن نتبين موقف بيرى من البراجماتية. فهى تقع فى

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 444.

(2) Ibid, p. 445.

(3) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ج3 ترجمة د. محمد فتحى المشنيطى. الهيئة المصرية العامة للكتاب ص467.

(4) J. Possmor: Hundered years of philosophy, p. 262.

منتصف الطريق بين المثالية الطبيعية وهذا هو موقف الواقعية الجديدة منها. ويحدد مونتاجيو موقف الواقعية من البراجماتية فى "قصة الواقعية الأمريكية" بقوله: "إن النظرية الأساسية للبراجماتية تتكون من مصادرتين هما:

1 – المصادرة المنهجية، التى تؤسس نظرية خاصة بقياس الصدق.

2 – المصادرة الابستمولوجيا التى تؤسس نظرية تتعلق بمعنى الصدق والمصادرة المنهجية مشوشة جداً بين البراجماتيين أنفسهم لدرجة أنهم يذهبون مذاهب شتي فى تفسيرها ومع هذا لم يوجه الواقعيون معارضتهم لهذه المصادرة المنهجية التى كثيراً ما هوجمت البراجماتية بسببها بل وجهوا انتقاداتهم للمصادرة الابستمولوجيا التى نتجت عنها، فافتراض النتائج الناجحة مقياساً لصحة الاعتقاد شيء – قد نوافق عليه وقد لا نوافق، أما افتراض أن الصدق العقلي هو ذاته العملية التى يقام بها الدليل على صحة القضية فشيء آخر ومرفوض تماماً"[1] ذلك لأن الصدق العقلي مسألة سيكولوجية وبالتالي يدخل فى نطاق الخبرة الفردية، ويكون نسبياً، ويرفض بيرى والواقعيون الجدد هذه النسبية[2] فصدق القضية أو كذبها إنما يسبق عملية التحقق على ضوء النتائج. وهنا يتساءل البراجماتيون إذا كان الواقع والصدق العقلي لا يعتمدان على وقوعها فى الخبرة، فالخبرة إذن لا فائدة منها ولا تأثير لها على العالم الذى تحدث فيه. معنى هذا اتهام الواقعية بأنها تقلل من دور العقل أو تلغيه. إلا أن ذلك ليس صحيحا وإن كان ينطبق على موقف الواقعية المادية التى تجعل من الشعور مجرد تابع للمادة فهو لا ينطبق على الواقعية الجديدة، فللوعي دوره فى عملية الإدراك وهو يستطيع أن يغير الأشياء، بل هو يغيرها بالفعل.

ويصل مونتاجيو من هذا إلى أن الخلاف الابستمولوجي مثلث تتكون أضلاعه من المثالية والبرجماتية والواقعية وكل ضلع منهما يخالف الضلعين الآخرين. فمن

W. P. Montague, p. 430.(1)

Josph Blau, p. 285.(2)

وجهة نظر الواقعية المثاليون على حق فى تمسكهم بالمعنى العادي للصدق العقلي من حيث اعتباره مطلقاً لا نسبياً، إلا أنهم مخطئون فى إصرارهم على أن الوقائع ليس لها وجود نهائي إلا من حيث هى أجزاء من خبرة واحدة شاملة. ومن وجهة ثانية فقد كان البراجماتيون محقين فى اعتقادهم فى تعدد الوقائع فى العالم، لكنهم مخطئون فى زعمهم أن هذه الحقائق نسبية تعتمد على الخبرات المتصارعة فى تحقيق صدقها.

وإخفاق كل من المثالية والبراجماتية فى حل هذه الإشكلات المتعلقة بنظرية المعرفة يهيؤ الفرصة الجديدة لمناقشة المشكلة المعرفية. وإن كانت الواقعية الجديدة لا تقتصر على نظرية المعرفة فقط بل تتناول الجانب العملي والفلسفة الاجتماعية ونقد الحضارة.

الفصل الثاني
الواقعية الجديدة الأمريكية
نشأتها ومبادئها العامة

لم تعرف الواقعية الجديدة الأمريكية فى الدوائر الفلسفية المختلفة إلا بعد ظهور البيان التأسيسي الأول لستة من فلاسفة الواقعية، وبعد مجلدهم الثانى: الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية فى الفلسفة. ومع أننا نستطيع أن نحدد بعض البدايات الواقعية فى أمريكا منذ بداية هذا القرن، إلا أنه لا يمكن القول إن الواقعية كبحث منظم تعاونى نحو برنامج مشترك قد بدأت حتى يوليو 1910 حيث قدم الواقعيون الجدد برنامجهم الأول.

وقد كانت الواقعية الأمريكية الجديدة جزءا من جهة فلسفية كبرى تضم اتجاهات متعددة تحاول تفنيد ادعاءات المثالية، وتصر على أن الأشياء لا تتغير عن طريق معرفتنا لها. وقد عرفت هذه الاتجاهات بإصرارها على استقلال الواقع عن مواضيع المعرفة الإنسانية. وانتشرت فى أوربا وأمريكا بل وفى الصين[1] ويذكر متس أن مذهب الواقعية الاسكتلندية قد عبر البحر إلى فرنسا حيث كان القوة الملهمة للكثير من المفكرين الذين خلفوا مين دى بيران، وهو ما نجده فى كتاب اميل بوتروا "تأثير الفلسفة الاسكتلندية فى الفرنسية" فى كتاب تاريخ الفلسفة 1897 وردولف متس الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة

(1)ونج تسبت شان: فلسفات الصين فى كتاب رونز: فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة سجل العرب القاهرة "الواقعيون الصينيون اعتمدوا فى الواقعية الجديدة فى إنجلترا وأمريكا خاصة على رسل ومونتاجيو، الذين ترجم لهم إلى الصينية مشكلات الفلسفة، وطرائق المعرفة، ص334، 335.

سجل العرب القاهرة، ص20. وفى فرنسا مذاهب واقعية كثيرة[1] كان هناك أحياء للواقعية التوماوية التى ظهرت كقوى صغري لكن مهمة فى الفكر الأمريكي كما يذكر مونتاجيو فى "قصة الواقعية الأمريكية"[2] وقد تطور الواقعية فى البلدان الجرمانية كفينومينولوجيا متخذة لنفسها موقعا مهماً مقابل الصورية[3]. وفى إنجلترا كان هناك كل من مور ورسل[4]، اللذان مثلا حلقة وصل محكمة بين الواقعية الألمانية لدى ميتونج وبرتنانو وبين الواقعية فى أمريكا، ووايتهد أيضا الذى كان قد انتقل إلى أمريكا، قدم تركيبة ميتافيزيقية ذات أساس واقعي. وتلقت الواقعية تأييد وليم جيمس، واستمر تطورها بواسطة طلابه، ومنهم ومن بعض المتعاطفين معهم استمر البحث عن برنامج واقعي خلال العقدين الأولين من هذا القرن.

---

(1)فى فرنسا كان الداعية الأكبر للاتجاه الواقعي هو كوتيرا "رسل: فلسفة القرن العشرين" انظر عنه ج بنبروبى: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ص 429-434.

(2)كانت الواقعية التوماويه تشكل إحدى الاتجاهات الواقعية فى الفكر الأمريكي قبل ظهور الواقعية الجديدة كما يذكر ذلك كل من مونتاجيو قصة الواقعية الأمريكية ص 417، وفوللر Fuller تاريخ الفلسفة ص576.

(3)ظهرت فى ألمانيا ثورة ضد المثالية من وجهة نظر تكنيكية ومن هذا القبيل نجد مؤلفات فريجة التى كتبت عام 1897 لكنها لم تظهر إلا فى الأعوام الحديثة. وكتاب هوسرل أبحاث منطقية وهوسرل وأن لم يتعرض لدراسة الواقعية أو حتى للأنطولوجيا إلا أن أبحاثه أدت خدمات جليلة للواقعية وكذلك كتابي مينونج 1902 Veber Annohmen وأيضا كتاب Gegenstandsthearic and psychalogie الذى صدر سنة 1904.

(4) R. B. Perry: History of philosophy, p.

أن تفكير رسل متعدد الاتجاهات حيث تعدى الاهتمام بالمنطق الرياضي إلى مناقشة المشكلات الفلسفية وقد ساعده فى تبنى المذهب الواقعي الجديد يقينه بأهمية المنطق فى معالجة قضايا الفلسفة. انظر كل من د. محمد مهران رشوان: فلسفة براتراند رسل، دار المعارف، د. خليل ياسين: مقدمة فى الفلسفة المعاصرة. وبالنسبة لجورج مور فقد تركزت ماولاته فى شق طريق نحو الواقعية فى اتجاهين يكمل أحدهما الآخر.

دحض المثالية كما يتضح من مقالته The Refutation of Idealism سنة 1903، (2) تأكيد موقفه الإيجابي كما فى مقالته "دفاع عن الفهم المشترك" ولتفصيل أكثر د. أحمد فؤاد كامل، جورج مور، دار الثقافة للطباعة والنشر، سلسلة النصوص الفلسفية. والدكتور محمد مدين: فلسفة التحليل عند مور – دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

وقد كانت الفلسفة الأمريكية مهيئة لظهور الواقعية الجديدة. ونستطيع أن نلمح الاتجاهات المتعددة والمتناثرة فى البيئة الأمريكية والتى تمثل الأساس التاريخي الذى نبتت عليه الواقعية الجديدة الأمريكية[1] حيث يستطيع المؤرخ الراصد للفكر الأمريكى أن يرى داخل (الواقعية) اتجاهات متنوعة فبالإضافة إلى الواقعية الجديدة التى نتحدث عنها، نجد أيضا فلسفة الواقعية النقدية Critical Realism التى قامت كرد فعل ونقد للجماعة الأولى[2] وهناك أيضا كثير من الواقعيين الذين لم ينضموا إلى أى من الجماعتين الواقعتين الرسميتين ويطلق عليهم مونتاجيو اسم الواقعين الهواة أو "المستقلين" الذين قدموا فلسفة واقعية بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة خلال بداية هذا القرن.

ويكفي أن نذكر أثر ودبيردج الذى أمد الواقعية بأفكار مهمة عن واقعية الوعى من جهة، وبإفساحه صدر مجلته لنشر آراء الواقعيين من جهة ثانية. ومن الإنصاف أيضا أن نذكر أسماء كل من ماكجفاري وسكوانس بودان من جامعة كاليفورنيا وكوهن من كلية مدينة نيويورك، ولونبرج من كاليفورنيا وغيرهم من الذين ذكرهم مونتاجيو فى كتابه "اعترافات مناد بالمادية الحيوية".

والواقعية الجديدة قد نشأت أساساً حول مشكلة المعرفة التى كانت المشكلة الحاسمة فى العقود الأولى من هذا القرن، وقد أعطى الجدل الفلسفي لهذه الحركة مثيراتها الأولى منذ رد بيرى على رويس 1901 مدافعاً عن الواقعية ضد المثالية، حيث ملأت المقالات والمناقشات الناقدة والمكرسة للابستمولوجيا صفحات الجرائد الفلسفية، ومن هذا الحشد الغزير من الكتابات نتجت نقاط مشتركة للاتفاق والاختلاف، فنجد سنة 1909 وعلى صفحات جريدة "الفلسفة وعلم النفس والمنهج العلمي" أن كل من كريتون وشميدت قد أثار مسألة فائدة البرامج العامة والمشتركة فى الفلسفة كموضوع للجدل والنقاش، وفى الجريدة نفسها فى

W. P. Montague: Story – py. 417-418.(1)

J. Blau, Man and Movement in American philosophy.(2)

العام التالي صدر البرنامج التأسيسي الأول لستة من فلاسفة الواقعية الجديدة أصدره كل من:

أ. ب. هولت B. B. Holt (1873–1946) أستاذ الفلسفة وزميل بيرى بهارفارد وأقرب الواقعيين اتفاقاً معه فى أفكاره عن: الوعي والمعرفة والخطأ.

و. ت. مرفن W. T. Marvin (1872–1944) من روتجزر.

و. ب. بتكن W. P. Pitkin (1878–1953)

أ. ح. سبولدنج Spaulding (1873–1940)

و. ب. مونتاجيو W. P. Montague (1873–1957)[1].

وعلى أسهم رالف بارتون بيرى R. B. Perry (1876–1957) ويجب الإشارة قبل الحديث عن عمل الواقعيين الجدد كمجموعة واحدة إلى جهود واقعية مهمة قدمها كل منهم قبل تكوين الجماعة، خاصة ما قدمه بيرى ومونتاجيو من مقالات للرد على رويس عام 1900.

ويتبين من تاريخ كتابة ونشر هذه المقالات أولاً: أنهما من أوائل الكتابات الواقعية فى هذا القرن، وهما بذلك تسبقان مقالة مور الشهيرة "دحض المثالية" التى نشرت عام 1903 ولهذه النقطة أهمية كبرى حيث أرجع كثيرون الواقعية الأمريكية للفلسفة الإنجليزية. وثانياً: تبين هاتان المقالتان الاتجاهات الواقعية لدى بيرى ومونتاجيو قبل تكوين الجماعة المشتركة عام 1910. وفى ذلك يقول مونتاجيو: "لقد كنا جميعاً واقعيين قبل تشكيل الجماعة وقد حفز كل منا على الكتابة ما وجهه أستاذنا جوزيا رويس من هجوم عنيف على وجهة النظر الواقعية"[2].

---

(1) مونتاجيو زميل بيرى فى الدراسة بها رفارد، ثم أستاذ الفلسفة بكولومبيا وإليه هو وبيرى يرجع الفضل فى تأسيس جماعة الواقعية الجديدة. حيث كان بإسهاماته مدافعاً بارزاً عن الميتافيزيقا الواقعية وعن نظرية المعرفة فى مناسبات عديدة ضد المثالية والبراجماتية، شارك فى بيانهم المشترك بعملين هما (الرأى الأساسي الأول)، (البرنامج الواقعي فى الإصلاح) بالإضافة إلى العديد من الأعمال الخاصة به، وهناك اختلافات بينه وبين المجموعة مما جعل بيرى يرد عليه فى مقاله (مونتاجيو والواقعيين الجدد) بمجلة الفلسفة مجلد أكتوبر سنة 1945.

(2) W. P. Montegue, Story... p. 422.

ويعد صدور بيانهم الأول بأقل من عام ونصف العام نشرت نفس المجموعة عملها الثانى "الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية فى الفلسفة"؛ الذى يعد الجهد الأساسى لهم ويشتمل على مجموعة من الدراسات قدمها الفلاسفة الستة. وتمثل مقالة مرفن "تحرير الميتافيزيقا من نظرية المعرفة" المقدمة المنطقية للواقعية الجديدة، ففى هذه الدراسة تبدو الواقعية رد فعل مقابل المشروع الكلي للوك وهيوم وكانط، وتابعيهم من أجل الحصول على علم أساسي وليس فقط ضد مثاليتهم وهنا تبدو الواقعية ليس على أنها نظرية مختلفة للمعرفة ولكن مذهباً مختلفاً فى الميتافيزيقا[1] وتمضي فى الاتجاه نفسه مقالة بيرى عن "النظرية الواقعية فى الاستقلال" وهى محاولة لتمييز الفلسفة الواقعية الجديدة غيرها من الفلسفات، بل وتمييزها عن غيرها من الواقعيات السابقة[2] والواقعية فى تبنيها للمنهج التحليلي والرياضي للعلم على أساس كونه ملائماً للفلسفة، مقابل جهود كل من برادلي، وبرجسون اللذين ينكر أن التحليل يمكننا من أن نصل إلى واقع نهائي تظهر مقالة سبولدنج "دفاعاً عن التحليل". ويمكننا اعتبار هذه المقالات محاولة لإيضاح الأسس، وإشارة إلى المنهج نحو ميتافيزيقا بنائية، وهى تمثل الأساس المشترك للكتاب الستة[3].

والمقالات الثلاثة الباقية تم تكريسها لمشكلة خاصة تظهر على هذه الأرضية المشتركة وهى "طبيعة الوعى والخطأ" وفيها تختلف الحلول التى يقدمها مونتاجيو وهولت ويتكن عن بعضهما البعض فيقدم مونتاجيو "نظرية واقعية للصواب والخطأ" على ضوء نظريته التى تماثل الوعي بالطاقة الكامنة،[4] وفيها يعترض عالم

(1) Morris Cohen: Studies in philosophy and science, Henry Holt and company Inc, 1949, p. 115.

وتعد مقالة مرفن — من هذه الناحية — إسهاماً واقعياً ومحاولة شبيهه بما قام كل من الكسندر، ووايتهد من أجل بناء ميتافيزيقا واقعية (من حيث الاتجاه وليس من حيث الضخامة).

(2) Ibid, p. 121.

(3) Ibid, p. 121.

(4) W. P. Montegue, Story... p. 422.

واقعي "وتجمع مقالة بتكن لتقف موقفاً مختلفاً بين مقالة كل من مونتاجيو وهولت فى نفس المشكلة"[1].

وقد أثار البيان والمجلد المشتركة للفلاسفة الواقعيين ردود فعل مختلفة فى دوائر الفلسفة، منها المؤيد ومنها المعارض، وحدث حولهم كثيراً من الجدال والنقاش. وسوف نكتفي هنا بمثال واحد للجدل بين فلاسفة الواقعية الجديدة من جانب وبين جوى ديوى رائد البراجماتية فى النصف الأول من هذا القرن من جانب آخر، فبعد نشر البيان الأول والآراء الأساسية لستة من الواقعيين فى مجلة الفلسفة العدد السابع يوليو 1910، نشر ديوى Dewey: "طريق مختصر لنقد الواقعية" The Short-cut to Realism Examind فى سبتمبر 1910 المجلة نفسها[2]. فقام سبولدنج بالإجابة عليه بمقالة: "الواقعية: رد على الأستاذ ديوى وعرض تفسيري A reply Realism :to Pro. Dewey and Exposition بجريدة الفلسفة المجلد الثامن فبراير 1911[3]. وكان رد ديوى فى العدد نفسه بعد مقالة سبولدنج مباشرة Dewey's Rejoinder to Dr. Spaulding ثم رد سبولدنج "رد على الأستاذ ديوى" أيضاً بمجلة الفلسفة المجلد الثامن، أكتوبر 1911، وأعقب ذلك مناقشة مشتركة مع هذه المقالات يظهر فيها نقاط الاتفاق والاختلاف بين ديوى وسبولدنج بنفس العدد (الثامن) أكتوبر 1911.

يبين هذا الجدال بين أحد أعضاء المجموعة وفيلسوف كبير مثل ديوى مقدار ما دار من مناقشات شتى ومتفرعة حول الفلسفة الجديدة. بل نجد أن المناقشات التى أثيرت بين ديوي والواقعية الجديدة لم تقف عند هذا الحد بل هناك بالإضافة إلى ذلك نقاش ديوي مع بيري فيما يتعلق بمأزق التمركز حول الذات الذى سبق

---

(1) Ibid, p. 128.

(2) J. Dewy: Short – cut to Realism Examind, Journal of phil, VII Sep. 1910, pp. 553-557.

(3) E. G. Spaulsing: Realism: A Replay to Prof. Dewey and expos ition Journal of phil. VII F. eb. 1911, pp. 63-77.

الإشارة إليه. وهناك أيضاً حوار كل منهم الدائم حول القيم. ثم نقاش ديوى مع أحد الواقعيين الجدد من الذين لم ينضموا إلى الجماعة كما يبين ذلك المثال الآتي: أثار ماكجفاري تساؤلاً حول ردود ديوى على سبولدنج، فرد ديوى على إشكالات ماكجفاري وذلك فى العدد التاسع من مجلة الفلسفة 1912 ثم رد ماكجفاري على ديوي بعنوان "فعل الشعور عند الأستاذ ديوي" action of conciouness، ثم رد ديوي بصحيفة الفلسفة عدد سبتمبر 1912 بعنوان "الواقعية ومأزق التمركز حول الذات" ثم رد ماكجفاري بعنوان Prof. Dewey's Awareness "الوعي عند الأستاذ ديوى"[1] وهكذا..الخ.

وهذه الحدة فى الحوار والجدل تدل على أهمية ما جاء به الواقعيون "الذين اعتقدوا أن الوقت قد حان للعمل الجماعي فى الفلسفة[2]. فقد اعتقد الواقعيون الجدد أن عدم اتفاق الآراء الفلسفية ما هو إلا نتيجة لنقص فى دقة وأحكام استخدام الألفاظ اللغوية، يضاف إلى ذلك نقص التعاون المنظم فى البحث مما يجعلهم يأملون فى الكشف عن التغاير الفلسفي للحقيقي، الذى كان يشكل أكثر من مجرد الاختلاف الشخصي فى الآراء. لذا فقد نادوا بنوع جديد من الاتحاد بين الفلسفة والعلم. وكان ذلك أهم اتفاق بينهم حيث بدأ الستة كواحد، فبالنسبة لهم ينبغي للفلاسفة أن يصبحوا كالعلماء ويتعاونون معاً بدلاً من أن يعمل كل بمفرده وهذا ما حققوه بالفعل مما جعل جون ليرد يرجع أهمية الواقعية الجديدة فى النظر إلى فلاسفتها كمجموعة متحدة مؤتلفة[3]. وبدأ هذا التعاون فى مجلديهم المشتركين. حيث استنوا سنة سارت عليها المجموعات التالية عليهم كالواقعية النقدية 1916، وجماعة فيينا 1928 التى تتفق مع الواقعية الجديدة فى إصرارها على العمل بروح الفريق كالعلماء تماماً وتبني كل منها التحليل منهجاً والتعدد به مذهباً

(1) Joann Boydston (Editor) Cudi to the works of J. Dewey southern illincs Uni., Press, London 1972, pp. 55-93

(2) John Laird, Recent philosophy, p. 136.

(3) Ibid, p. 1347.

أنطولوجيا[1]. وهناك بعض النظريات الواقعية أخذت كما هى وظهرت لدى التجريبيين مثل نظرية الاستجابة الخاصة specific response التى كانت محاولة لتفسير الاعتقاد، وكذلك الإدراك الحسي باصطلاحات التوافق والسلوك الجسماني لدى كل من بيرى وهولت، فقد دافع عنها ريشنباخ وكارناب فى السنين الأخيرة. ومن جانب أخرى فإن هربرت فايجل فى نهاية مقالته الشهيرة عن "التجريبية المنطقية" يرى أن هناك تعاطفاً من جانب الواقعيين الأمريكيين وبخاصة بيرى وهولت على حركة التجريبية المنطقية[2].

إلا أن ذلك لا ينفي نقاط الاختلاف بينهم خاصة فى مجال القيم كما سيتضح ذلك فيما بعد – لكن ما يراد بيانه هنا هو التأكيد على تبني كل منهم موقف العلم. فقد نظر الواقعيون الجدد إلى العلم باعتباره هو القوام الأكثر يقيناً للمعرفة، ونظروا إلى انفصال الفلسفة عنه على أنه مقوض لها[3].

ويحدد بيرى موقف الفيلسوف الواقعي الجديد من العلاقة بين العلم والفلسفة بقوله "أن الواقعي يأمل أن يصبح الفلاسفة كالعلماء يتحدثون لغة عامة ويشكلون مشاكل عامة ويلجئون إلى دائرة عامة من الحقيقة بحثاً عن الحلول الخاصة بهم، وعلاوة على ذلك فهو يأمل أن يتخلص من المنولوج الفلسفي ومن الشعر الوجداني والكيفية الانطباعية للتفلسف. وكل ما يهمه هو أن تصبح الفلسفة نمطاً من المعرفة، وليست أغنية أو صلاة أو حلم، وعلى هذا فهو يقترح أن تعتمد بدرجة أقل على الحدس وبدرجة أكثر على الملاحظة والتحليل، "وهو يدرك أن وظيفته فى التحليل الأخير مثل وظيفة العالم فهناك عالم خارج يكتنفه الظلام ومن المهم أن نضيئه كلما كان ذلك ممكناً""[4] وبالنسبة إلى بيرى فالعلم سمة أساسية فى فلسفته كما

---

(1) B. Russell, philosophy in Twentieth century in Runs p. 240.

(2) هربرت فايل: التجريبية المنطقية.. من كتاب الفلسفة فى القرن العشرين ص188.

(3) Frank Tnilly & Ledger wood, A History of philosophy Henry Holt and Company -- New, p. 615.

(4) R. B. Perry: Present conflicat of Ideals, P. 369.

يتبدى ذلك فى دراساته المبكرة، وفى واقعيته الجديدة، وأخيراً يرتبط بشكل مباشر بنظريته التجريبية فى القيمة.

وارتباط بيرى بالعلم كمنهج والحواس كوسيلة للمعرفة مسألة مبكرة بالنسبة إليه فهى ترجع إلى أواخر التسعينات من القرن الماضي أثناء دراسته لجيمس بهارفارد وهو يقول عن هذه الفترة "لم يتزعزع اعتقادي فى أننا نعرف العالم من خلال خبرتنا الحسية معرفة موضوعية"[1]. وهذا الموقف هو ما أكدت عليه الواقعية الجديدة، أن يتخذ الواقعيون موقفاً ويحاولون التعاون ليس وليد الصدفة نظراً لأن المثالية الأنجلو أمريكية بما تحمله من تقاليد رومانتيكية شجعت الفرد على أن ينظر إلى نفسه على أنه لسان الحقيقة، وهى تكره كل محاولة لتنظيم البحث أو تحديده. وعلى العكس نجد الواقعيين يتمسكون بالنظرة البسيطة التى ترى أن عقلين فلسفيين لابد أن يتلاقيا حينما تعرض عليهم أشياء عادية أو مشتركة. فالواقعي يضيق بما يبدو من كبرياء المثالية الغامض، الذى يتخذ لنفسه حرية الشعر دون مسئوليته. لذلك فالواقعي تجذبه الطريقة العلمية كوسيلة لجعل الفلسفة متصلة وجعل المناقشات الفلسفية ذات قيمة وقاطعة. "لقد نشطت الواقعية مدفوعة بالرغبة لأن تتفق الفلسفة مع المنطق الحديث والعلوم الطبيعية وذلك لأنها ظهرت فى وقت تقدم فيه المنطق بسرعة ووضع أدوات جديدة للفكر الدقيق فى أيدينا، ومن ثم فقد ظهر تحالفاً طبيعياً بينها وبين المنطق الحديث"[2]. لذا فهى تميل إلى النتائج العلمية وتعتمد على الوقائع، وترغب فى تبديل موقف العلم بموقف الفلسفة الذى يتلخص فى رفض التفضيل الذاتي، والحكم على العالم كما يجده الإنسان حيث نجد العالم يخضع افتراضاته للوقائع. فالعلم مبني بطريقة لا تقبل الخطأ على افتراض أن هناك نظاماً للأشياء والموجودات، العلاقات التى سواء توجد أدراكها العقل أم لا[3].

---

(1) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 187, Montague: Story.. p. 420, Charled Frankel: The Golden age of American Philosophy 1964, p. 454.

(2) E. Hoaking. Tyues of Phil, p. 336.

(3) R. B. Perry: Present conflicat of Ideals p;

فاتفق الواقعيون على أن يتعاونوا وحثوا الفلاسفة على القيام بمجهود نحو العمل وأن يوجهوا أنفسهم نحو مجموعة مشتركة من المشاكل، أى باختصار معالجة الفلسفة كنظام علمي تعاوني. وكما يقول رسل B. Russel: فالسمة الأولى للواقعية الجديدة هى أنها لا تدعى أنها طريقة فلسفية خاصة أو فرع متميز من فروع المعرفة يكتسب بوسائله الخاصة، بل ترى أن الفلسفة والعلم شيء واحد من حيث الجوهر، وإنما تختلف الفلسفة عن العلوم الخاصة بفارق هو أنها تتناول مشاكل أعم، وأنها تعني بتكوين الفروض حين لا توجد الأدلة التجريبية. وهى تتصور أن كل المعرفة علمية ويجرى تمحيصها بالطرق العلمية[1].

ففى مقابل المثالية المدفوعة الاعتقاد بالدين نجد الواقعية مدفوعة بالعلم. وهى تريد أن تقيم تواصلا بين حقائق ونتائج العلم وعمومية الحس المشترك، هذا الموقف يتخذه بيرى فى نظرية المعرفة. ويؤكد عليه فى النظرية العامة للقيمة[2] وذلك يعطي لنا دلالة واضحة على مدى أهمية العلم والمنهج التجريبي بالنسبة لفلسفته على مستوى المعرفة والقيم فنظريته تعرف على أنها "نظرية طبيعية تجريبية فى القيمة"[3] وهى تنتمى إلى الحركة العلمية الحديثة التى تتناول دراسة الطبيعة البشرية بنفس المناهج التى ثبت نجاحها فى مجال الطبيعة الفيزيائية تقاسمها مبادئها ومجهوداتها كعلم عام لحياة الإنسان وهى تستفيد فى ذلك من المناهج الخاصة بالعلوم الجزئية للإنسان،[4] وذلك باستخدام مناهج العلوم التجريبية التى بفضلها أصبح عمل الإنسان أكثر تقدما. يقول بيرى: "فى عرض مفهوم القيمة سوف استخدم المنهج

---

(1) B. Russell: Philosophy in twentidle century, p. 241.

(2) R. B. Perry: General Theory of value, introduction.

(3) قدم لنا بيرى بنظريته فى القيمة نظرية معبرة عن الخصائص المميزة للفكر الأمريكى فى ما قدمه من خلال تحليله هو لون جديد للفكر الفلسفي حيث يتخذ الانتباه للوقائع أولوية على عالم الأفكار الأبدية.

Frank Nagill: Masterpieces of world philosophy, George Allen Unwin Ltd, London, p. 875.

(4) R. B. Perry: General theory of values, p.

التجريبي بالمعنى الواسع" ويوضح ذلك بأنه لن يبدأ دراسته للقيمة بمقولات أولية جاهزة ثم يحاول أن يجد لها الأمثلة ولكن على العكس سوف يبدأ بجمع الأمثلة ثم يحللها ويستخلص خصائصها العامة[1]. وهو يرى أن مقام العلوم المادية فى العالم الحديث كبير إلى درجة أن حركة ثقافية تهاجمه إنما تخوض حرباً خاسرة لكسب تأييد البشرية[2]. وعلى ذلك فنحن نجد لدى بيرى كما يقول ريك تحالفاً بين الإنسانية والعلم فيما يتعلق بقضية التقدم الإنساني والتنوير كما جاء فى كتابه "إنسانية الإنسان"[3]. هذا الإحساس العميق بأهمية العلم هو الذى دعاه للعمل مع زملائه كفريق العلماء يدفعهم المنهج الدقيق من أجل تطوير ذاتي يقيمه الفيلسوف إلى بناء علمي منظم يتعاون فيه أفراد الفريق للوصول إلى نتائج متفق عليها.

وفى المقام الثانى اتفق الواقعيون وهم يضعون مثال العلماء فى أذهانهم على أن "على الفلاسفة أن يعزلوا مشكلاتهم ويدرسوها ويحللوها واحدة تلو الأخرى. متخلين فى ذلك عن البحث التقليدى عن نظام يشتمل على الكل وأقنعوا أنفسهم بالتقدم خطوة خطوة نحو فهم الكون وعلاقة الإنسان به. وقد قصروا أنفسهم على دراسة العلاقة المعرفية وذلك بعزل المشكلة الابستمولوجيا ودراسة العلاقة القائمة بين العارف والمعروف. بدون إصدار حكم سابق، بل دون التساؤل عن الطبيعة النهائية للذوات العارفة أو الأشياء المعروفة. يقول مونتاجيو: "ولعلنا التزمنا بهذا المبدأ فى اتساق تام وإن كان هناك شيء من الأنطولوجيا والكوزمولوجيا فى ثنايا مجلدنا المشترك فذلك من باب التكملة والإيضاح لموضوعنا الأساس. وهو هل العلاقة المعرفية شرط ضرورى لحقيقة الأشياء المعروفة[4]. ومن هذه الحقيقة يتوهم الكثيرون أن الواقعية الجديدة ليست أكثر من مذهب فى نظرية المعرفة، وأن أبحاثها لا تتجاوز هذه الإشكالية، أى أنها تستغرق فى العلاقة المعرفية بين العارف والمعروف فقط. يقول بوشنكي فى كتابه "تاريخ الفلسفة

---

(1) Ibid, pp. 20-21.

(2) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان ص13.

(3) Andrew Reck, p. 6.

(4) W. P. Montagne, Story of., p. 423.

المعاصرة فى أوربا" أن القوالب النظرية للفكر هى الجوانب التى تحظى لديهم بالمكان الأول حيث لم يكرسوا اهتمامهم سوى للمسائل النظرية الخالصة وأكثر دراساتهم جدية وعمقاً تركزت كلها حول مسائل تحليلية ذات منهج ميكروسكوبي[1]. وعلى أساس هذا الفهم يصح القول بأن هناك مسألة مهمة يتغافلها من يفهمون الواقعية الجديدة هذا الفهم، وهى أنه على الرغم من أن مشكلة المعرفة أو العلاقة المعرفية هى أساس أبحاثهم المشتركة إلا أنها ليست هدفاً فى حد ذاتها وإلا صارت فلسفتهم نسخة معكوسة من فلسفة كانط أى أسيرة لنظرية المعرفة وإن كانت مقولاتهم واقعية تجريبية عكس مقولات الفلسفة النقدية التى مصدرها العقل. وعلى ذلك فقد كان مقصدهم دراسة العلاقة المعرفية لتحديد مجال المعرفة كى لا تغطى على المشاكل الأنطولوجيا الأخرى. فالمقصود من دراسة المعرفة هو محاصرتها وذلك حتى تتحرر الميتافيزيقا من نظرية المعرفة، كما جاء فى مقالة مرفن وحتى تأخذ المعرفة حجمها الحقيقي كمجرد فصل فى كتاب الوجود. فقد جاء فى بيانهم المشترك أن نظرية المعرفة ليست ضرورية من الناحية المنطقية[2]. وبالتالي فطبيعة الواقع لا يمكن استنباطها من طبيعة المعرفة[3]. وعلى هذا فالقول بأن المسائل النظرية كانت الشغل الشاغل للواقعيين الجدد مسالة تحتاج إلى إعادة نظر، لأن إسهاماتها فى المجالات العلمية سياسية كانت أو اجتماعية أو فنية متعددة. فهذا مور فى إنجلترا يعد من كبار الفلاسفة الأخلاقيين فى العصر الحديث وإلى حد كبير رسل فى الأخلاق والسياسة، والكسندر وسانتيانا فى الفن وفى أمريكا نذكر أن إسهامات بيرى بصفة أساسية فى مجال القيم والنظرية الاجتماعية وفلسفة الحضارة تفوق إسهاماته فى الواقعية الجديدة وجوانبها النظرية[4].

وعلى هذا تتجاوز الواقعية الجديدة المسائل النظرية المعرفية التحليلية لتصل إلى آفاق رحبة من البحث الفلسفي وكما يقول رتشارد هونجسوالد: "إن الواقعية التى

---

(1)بوشنسكى: تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ص90.

(2) Boham, Philosophy, Introduction pp. 125-127.

(3) Sheldon, p. Peterfround & theodare C. Denise, Contemporary Philosophy and its origins, p. 16.

(4) Andraw Rick, pp. 1-41.

تزداد نمواً فى أمريكا باستمرار لا تقبل أى نوع من المبالغات الرومانسية، ونحن نجد مع ذلك كثيراً من الواقعيين الغارقين فى البحوث السلوكية والمادية يجهدون أنفسهم فى البحث عن الروح واحتياجاتها مما يمكن أن يخضع للبحث المنهجي[1].

ومع كل ما سبق وعلى الرغم من أن اهتمام بيرى كان أكثر اتجاهاً للفلسفة الاجتماعية وفلسفة القيم والحضارة – كما سيتضح فيما بعد – فإن مشاكل المعرفة والإدراك الحسي واستقلال الموضوعات عن عملية إدراكها تظل هى الأساس المشترك لعملهمع زملائه الواقعيين كمجموعة.

وبالإضافة إلى اتفاقهم على الإجرائين السابقين، العمل كفريق العلماء، وتناول المشاكل واحدة تلو الأخرى، فقد كان هناك ثلاثة مبادئ إيجابية مشتركة تختص بعلاقة المعرفة اتفق عليها الواقعيون الجدد هى: الاتفاق مع موقف الحس المشترك فى القول باستقلال الموضوعات عن معرفتها. والقول بوجود الماهيات أو الكليات وجوداً فعلياً كالجزئيات، أى تبنى الواقعية الأفلاطونية. وثالثاً الأخذ بالنظرية الفورية (المباشرة) فى الإدراك، أى تبنى القول بالواحدية الأبستمولوجية مقابل الثنائية المعرفية لدى ديكارت ولوك وما يرتبط بذلك من القول بالتعدد والعلاقات الخارجية. ويحدد بيرى هذا المفهوم للواقعية الجديدة الذى يميزها عن غيرها بقوله: "أنها تشبه هرماً قاعدته العريضة تسع كل الواقعيات التى تتمايز حتى تصل إلى قمة الهرم لدى الواقعية الجديدة والأساس العريض للهرم هو مفهوم الاستقلال Independence الذى يرتكز عليه كل الواقعيين، ويأتى بعد ذلك الواقعيون الأفلاطونيون، والواقعيون الاسكتلنديون، والواقعيون الألمان ويضيق الهرم. وتقل مجموعة التابعين، ونحن نمضي من الواقعية الأفلاطونية إلى نظرية العلاقات الخارجية، حتى نصل إلى الذروة التى تضم المذاهب السابقة، وتضيف إليها المفهوم المميز والذى يتعلق بمحايثة الوعي، ويقف على هذه القمة الواقعيون الجدد وهم ما يطلق عليهم بيرى "الواقعيون الحقيقيون""[2].

---

(1) رتشارد هونجسوالد: فلسفة الهيجلية فى كتاب رونز، فلسفة القرن العشرين ص60/ 61.

(2) R. B. Perry: Present Conflicat of Ideals, p. 364.

وسيكون الحديث هنا عن المبادئ الثلاثة السابقة التى تمثل ما أجمع عليه الواقعيون الجدد، وتمثل المبادئ الإيجابية التى تختص بعلاقة المعرفة اندماج ثلاثة أنماط مبكرة للفلسفة الواقعية الجديدة هى:

أولاً: تبنى موقف الحس المشتركة:

تبنى موقف الحس المشتركة فى القول بأن هناك أشياء توجد مستقلة حتى عندما لا يكون أى فرد على وعي بها. وهذا الموقف مبنى على استدلالات من خبرتنا العادية اليومية وهو يدور حول الآتي: أنه على الرغم من أن الوعي أو المعرفة عامل فى الموقف الإدراكي، إلا أنه حين نكون مدركين للموضوع فإن هذا لا يبرهن بالضرورة على أن وجود الموضوع يعتمد على الوعي. وهذا ما حاول إثباته بيرى فى مأزق التمركز حول الذات حيث ينبغي أن نقرر ما إذا كان الموضوع تابعاً أو مستقلاً عن طريق رسم خط لسلوكه عندما يكون موضوع ملاحظة. ونتيجة لذلك لن يظهر تأثير للوعي على سلوك الموضوعات بل العكس هو الصحيح كما يشير مونتاجيو: "فالموضوعات تأتى وتذهب كما تشاء، بينما تعتمد خبرتنا وتغيراتها بدرجة كبيرة عليها وعلى تغيراتها، وعكس ذلك غير صحيح"[(1)] وهذا ما يطلق عليه اسم الاستقلال وعليه يتفق جميع الواقعيين، ولهذا جاء فى بيانهم التأسيسى الأول: "بينما تعترف الواقعية بتحصيل الحاصل من حيث إن كائناً معروفاً يكون داخلاً فى علاقة المعرفة أو الخبرة أو الوعى نؤمن أن هذه المعرفة قابلة للاستبعاد ومن ثم فإن الكائن يكون معروفاً كما هو كائن إذا لم تحدث المعرفة وذلك يعنى أن الكائن من حيث وجوده وسلوكه مستقل عن المعرفة، وهذا الوضع يتفق مع الحس المشترك والعلم".

فالواقعية الجديدة هي إعادة تأسيس لموقف الحس المشترك الذى يعد البداية الطبيعية للرجل العادي فى مواقفه من الحياة، وكذلك الفيلسوف فى بدايته، فالفلسفة كما

Cf. J. Blau, p. 277. (1)

د. زكى نجيب محمود – حياة الفكر فى العالم الجديد، الأنجلو، الفصل السادس.

يقول بام Baham ليست شيئاً آخر سوى المثابرة على تطبيق الحس المشترك بل ونقده لذاته، فمشكلات الفلسفة أولاً وقبل كل شيء مشكلات الحس المشترك[1].

والواقعية الجديدة في تبنيها لموقف الحس المشترك تتفق مع الواقعية الاسكتلندية وتواصل جهودها في نقد كل من المثالية والذاتية والثنائية الأبستمولوجية وتطور هذه الجهود فتوماس ريد (1710–1796) في بحثه عن العقل الإنساني في مبادئ الحس المشترك يعارض تقليد باركلي وهيوم يؤكد على الحس الإنساني كقاعدة وأساس. وهو يتجاوز ديكارت الذي يرى أن المعرفة هي أفكار فقط في عقلي الخاص إلى القول إن المعرفة تصل إلى ما وراء عقولنا لأن المعرفة أكثر من مجرد امتلاك أفكار وانطباعات فالمعرفة هي الحكم ويرجع الحكم إلى التجربة، إلى ما وراء الشخص، أي إلى حقيقة غير عقلية فالحكم إذن يربطنا بالشيء الواقعي وينقلنا إليه. والحكم هنا شبيه برأي هيدجر (1989–1977) الذي يرى أن الحكم ليس مجرد علاقة بين موضوع ومحمول بقدر ما هو إشارة إلى واقعية الشيء الذي أمامي[2]. وأهمية هذا الجهد في أنه كان تحليلاً أولياً – صالحاً – لخطأ الذاتية وبداية صالحة لعلاجه، وتمهيد لمجموعة الواقعيين الجدد الذين كان عليهم أن يواصلوا هذه البدايات[3]. وقد درس بيري الواقعية الاسكتلندية[4] على يد ماكوش (1811–1894) الذي نقل ويزز سبون رئيس جامعة برنستون هذه الفلسفة للجامعات الأمريكية وبفضلهم صار لها نفوذ كبير[5].

---

(1) Baham, p. 127 Peterfreund & theoror C. Demise, p. 18.

(2) عن يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، ط5، ص197.

(3) E. Hooking: Types of philosophy, p. 335.

(4) انتقلت فلسفة ريد والتي سميت تبعاً للموقع الجغرافي الذي ظهرت فيه والتي يطلق عليها فلسفة الموقف الطبيعي أو الحس المشترك أو الواقعية الساذجة إلى أمريكا وظل تراثها حياً بفضل ماكوش ونوح بورتر، انظر متس الترجمة العربية ج2 ص20 الواقعية الاسكتلندية.

(5) لقد سادت هذه الفلسفة في الجامعات الأمريكية خلال الشطر الأول من القرن 19 سواء في مذهب جيمس البراجماتي أو رويس المثالي، وكان بيرس من أكبر المعجبين بريد وهو في مذهبه عن الحس المشترك النقدي مدين لريد ومدرسته، بل بيرس في نقده لريد ينطلق من وجهة نظر واقعية.

J. Passmor: Humdered years of philosophy, p. 268.

وتتفق كل من الواقعية الجديدة وفلسفة الحس المشترك على ما يلى:

1 – كلاهما يقر باستقلال المعروف عن العارف فى عملية المعرفة نفسها وأن الشيء المعروف يبقى دائماً على ما هو عليه بصرف النظر أوقع فى خبرة أى عارف أم لا. لا تؤثر عليه المعرفة ولا تؤدى إلى إيجاده.

2 – وكلاهما يتفق فى أن الصفات هى جزء من الموضوع المعروف وطبيعتها من كونها معروفة، وكلاهما يفرق بين صفات أولية وصفات ثانوية وكل منهما تؤكد أن كل ما ندركه من كيفيات متصلة بالشيء وأن كل الأشياء وخصائصها تعرف مباشرة.

3 – كلاهما يتفق على أن عملية المعرفة لا تؤدى إلى أى تغير يطرأ على الموضوع المعروف.

4– كلاهما يعترف بأن الأشياء هى مظهرها التى نراها به، ومظهرها هى الأشياء نفسها. ويعترفون كذلك بأنه ليس كل ما هو فى حاجة إلى أن يظهر، ولكن الواقعية الجديدة تعترف بإمكانية الوقوع فى الخطأ وتحاول تفاديه وستكون هذه نقطة الضعف فيها كما كانت فى الواقعية الساذجة.

5 – كلاهما يعترف بفورية (مباشرية) الإدراك، أى بانعدام الوسيط بين الموضوع وعارفه وأننا نعرف الموضوعات مباشرة بدقة وبدون تدخل من الوسط الخاص بالإدراك، ولكن بالنسبة للواقعية الجديدة فإنها تقرر أن من الممكن ألا يدرك الشخص العارف كل مظاهر الشيء المعروف لأن مظاهره عديدة وتدخل فى علاقات كثيرة مع غيرها[1].

وعلى هذا وطبقاً للواقعية الجديدة يكون الأساس الأول الذى اتفق عليه الواقعيون الجدد مع الاتجاهات الواقعية المختلفة هو مبدأ الاستقلال، ففى مقابل

---

(1) Sheldon p. Percrfreund & theadore C. Denise: Compenporary philosophy and its origins. P. 17-18., Baham, p. 129, Wetkmeisterm A History of philosophical Ideals in American p. 377..

رأى باركلي القائل بأن وجود الشيء قائم فى إدراكه فى بيانهم المشترك على "أن وجود طبيعة الكائنات ليست مشروطة بكونها معروفة" وأن وجود الأشياء ليس مرتبطاً بـ أو معتمداً على أى جسم يضعها فى خبرته أو إدراكه أو تصوره، أو بأى معنى من المعانى يكون على وعي بها. ويتمسك الواقعي بأن الأشياء المعروفة ليست من نتاج علاقة المعرفة، أو تعتمد ضرورة من أجل وجودها وسلوكها على تلك العلاقة، ولهذا تنادى الواقعية بما يسمى "استقلال الطبيعة" وبالتالى تترك الأشياء تعبر عن نفسها، أى أنها تعطى الأولوية للأشياء على الذات، وهى بهذا لا تلغي دور الوعي أو الذات مثلما الأمر فى فلسفات أخرى، بل إنها وفى هذه المسألة التى تتعلق بالعلاقة بين الأشياء والذات تتعامل بشكل ديمقراطي بين الجانبين، وذلك بتحديد المستويات بينهما المستوى الأول وهو مستوى الوجود: الأشياء والوقائع والمستوى الثانى التالي له، مستوى المعرفة: الذات العقل والوعى والشعور.

لقد أدركت الواقعية أخطاء المثالية وأرادت أن تتفاداها فنظرت إلى الطبيعة وكل ما فيها من وقائع باعتبار أن لها وجوداً مستقلاً عن الذات، فالأشياء المادية ليست مجرد كتلة غير محددة ولا متميزة هى أصل الفساد والعماء والمعرفة الظنية كما كان ينظر إليها أفلاطون وأرسطو، وهى لا تنحل إلى مجرد امتداد عقلي وأفكار عقلية يتصورها الكوجيتو على نحو ما نجد عند ديكارت، وهى ليست مجرد صور ذهنية وإحساسات ذهنية كل وجودها قائم فى مجرد إدراكها كما ذهب باركلي، وهى ليست أيضاً مجرد ملابسات الإطارات العلية التى يضعها العقل ليشكل بها الطبيعة كما ينظر إليها كانط. الأشياء المادية عند الواقعيين ليست هذا كله لأن لها كياناً مستقلاً قائماً بذاته ذلك لأن لهذه الأشياء وجوداً وراء ما يبدو لنا فيها من الإدراك لأن وجودها ليس مقيداً بحال من الأحوال بعجلة الذات[1]. فهناك نظام للأشياء والموجودات والعلاقات يوجد مستقلاً سواء أدركه العقل أم لا. وهذا الاستقلال

(1)د. يحيى هويدى: دراسات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية القاهرة لسنة 1978، ص213.

هو ما يتفق عليه كل الفلسفات الواقعية. ونستطيع أن نتبين عدة صور لفكرة الاستقلال هذه[1].

1 – هناك تصور الواقعية المادية للاستقلال على أنه سبق للمادة بوجه عام على الشعور فى الوجود، وللطبيعة على العقل، وأن العقل مجرد انعكاس للطبيعة أو تابع لها. لذلك فمعظم كتابات المادية تصر على أن المسألة الأساسية فى كل فلسفة هى مسالة تحديد العلاقة بين الفكر والوجود. والمدارس المختلفة للمادية تعد الطبيعة هى العنصر الأسبق. نجد ذلك لدى الماديين القدامي والمحدثين، وكما يؤكد جارودى فى كتابه (النظرية المادية فى المعرفة) على أن:

(أ) حوادث العالم هى الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، والمادية لا تحتاج إلى روح لكى توجد.

(ب) المادة هى الواقع الأول وليست إحساستنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه.

(ج) يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة والممارسة العملية أن تنفذ نفاذاً تاماً إلى العالم وقوانينه[2].

وهذا التصور للاستقلال يختلف عن تصور الواقعية الجديدة التى لا تضع الوعي – ونتاجاته – رأسياً فوق الأساس والبنية المادية التحتية، بل تضع الوعي والموجودات أفقياً فى معية زمانية، وهى لا تلغي الوعي أو تقلل من دوره بل تدخله فى حوار مع المادة والأشياء. وقد انتقد بيرى هذا الموقف الأحادي الذى يعطي المادة كل الوجود، ويجعل من الوعي أو الشعور مجرد تابع هامشي للمادة. ويطلق على ذلك اسم مغالطة الارتداد الإرجاعي Atovistic Fallacy ويقصد بها خطأ تفسير الظواهر المتقدمة والعليا بأسبابها البعيدة، ويعنى هذا أنه فى خلال ترتيب زماني

(1) R. B. Perry: Present conflicat of Ideals. P. 364.

(2) روجيه جارودى: النظرية المادية فى المعرفة – تعريب إبراهيم فريط دار دمشق للطباعة والنشر ص5.

للحالات المختلفة يتقدم كل نتيجة من أقرب سبب سابق عليها مباشرة والسبب الأبعد بشكل غير مباشر والخطأ هنا يأتى من الافتراض بأن الأبعد يؤثر تأثيراً مباشراً وأن له قوى كبرى[1]. ويواصل بيرى التحليل السابق فى بيانه لما يعرف باسم ظاهرة التوازي Parallelism فالجسم ينتمي إلى العالم الطبيعي الذى يسبق زمانياً العالم العقلي وعن هذا العالم انبثق العقلى وبعد انبثاقه يظل معتمداً على المادة – العنصر الأول والأسبق – باعتباره حقيقة من الدرجة الثانية لا تستحق اهتمام العلم وتصبح العقلية بدعة علمية.

يرفض بيرى تماماً هذا الموقف الأحادي المادي، كما يرفض الموقف الأحادي المثالي أو الروحي، بل ويرفض الموقف الثنائي الذى يفصل فصلاً قاطعاً بين كل من العقلي والمادي على مستوى نظريته فى المعرفة وكذلك فى القيم، ويدين هذه المواقف فللعقل عنده أهميته الكبرى بالنسبة إلى التعامل مع العالم والمثل العليا.

2 – وهناك تصور هيدجر الأنطولوجي لاستقلال الطبيعة الذى يقلب التصور المعتاد للحقيقة والأشياء. فهيدجر فى فلسفته التى يطلق عليها اسم فلسفة الوجود تمييزاً لها عن الفلسفة الوجودية يولى اهتماماً أكبر للوجود على المعرفة. وهو بالتالي يرى أن التأمل المعرفى ليس هو الأصل فى التعامل مع الوجود، وأن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذى تقوم عليه، وأن هذه الصدارة التى تعطي لفصل المعرفة ليست إلا وهما ينخدع بها صاحب نظرية المعرفة[2].

وهيدجر لا يرفض نظرية المعرفة بل يرجعها إلى الأساس الذى تبني عليه. والمعرفة ليست هى التى تمكننا من إقامة العلاقة التى تربطنا بالعالم بل إنها تفترض هذه العلاقة من قبل وكما رأينا فالحكم عند هيدجر ليس علاقة بين موضوع ومحمول بل هو إشارة إلى الوجود الخارجي. فالوجود والحقيقة تنكشف للإنسان

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, P. 22.

(2) مارتن هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى: د. عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة للطباعة والنشر 1977، صفحات 50، 55، 56، 58.

وتبدو من ثنايا التحجب والعلاقة بين الوجود والأنية هى علاقة انفتاح وفيها تترك الأنية الطبيعة وتظهر وتنكشف.

3 – وهناك أخيراً تصور الواقعية الجديدة لاستقلال الطبيعة عن الذات. ذلك الاستقلال لا يخضع الذات للطبيعة، ولا يعنى أيضاً خبرة الإنسان الوجودية فى التعامل مع الأشياء والأدوات، بل يتضمن هذا الاستقلال قيام علاقة بين الذات والطبيعة يحتفظ فيها كل منهما باستقلاله عن الآخر. هذه العلاقة تكون فيها الطبيعة أو الأشياء المادية حاضرة أمام الذات وفى مواجهتها، ولن يستتبع هذا الحضور أى نوع من التبعية والتبعية التى يرفضها الواقعيون حصرها بيرى فى العلاقات من قبيل علاقة الجزء بالكل، او العلة والمعلول، أو الصفة والموصوف، أو التضمين. فالأشياء المادية مستقلة عن الذات ويجب ألا يفهم من هذا الاستقلال عدم وجود علاقة على الإطلاق، فهناك ثمة علاقة حضور بينهما يكون فيها العقل محايداً كما عند بيرى، وذلك ليضعف من سيطرة العقل وتحكمه فى الطبيعة من جانب، ويقلل من خضوع الطبيعة له من جانب آخر[1]. وقد قدم بيرى فى مقالته الأساسية فى الواقعية الجديدة "النظرية الواقعية فى الاستقلال" صلب المذهب الواقعي، وهو يؤكد على أن الأشياء لا تعتمد على الخبرة العقلية أو الحسية فهى فى استقلال من حيث وجودها عن فعل معرفتها ويرى ومونتاجيو أن وجود الوعي إلى جانب وجود الشيء موضوع ذلك الوعي إنما هو اقتران وتوتر لا يرتبط بمسألة استقلال أو عدم استقلال الأشياء حين تكون تحت الملاحظة[2].

والواقعي الجديد يؤمن بأن الأشياء المعروفة ليست من نتاج علاقة المعرفة، أو تعتمد ضرورة من أجل وجودها أو سلوكياً على تلك العلاقة وإنما يؤمن بأن هذه النظرية لها مطالب ثلاثة حتى يمكننا أن نتقبلها.

أولاً: أنها الاعتقاد الطبيعي الغريزي لكل الناس.

---

(1)د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص214.

W. P. Montague: Story of.. p. 425.(2)

ثانياً: أن كل صور الرفض لها إنما تفترض أو على الأقل تستخدم بعض مضامينها الشاملة.

ثالثاً: أنها مطلوبة منطقياً بالنسبة إلى كل الملاحظات والفروض الخاصة بالعلوم الطبيعية بما فى ذلك علم النفس[1].

ثانياً: الواقعية الأفلاطونية:

والاتفاق الثانى بين الواقعيين الجدد هو القول بالواقعية الأفلاطونية[2]. أى أن الكيانات والموضوعات والوقائع التى يدرسها المنطق والرياضيات والعلوم الفيزيائية ليست كائنات عقلية بأى معنى يمكن أن يفهم من كلمة عقلى. وأن طبيعة ووجود تلك الكيانات ليست مشروطة بكونها معروفة. وهذه الوجهة من النظر تقترب من نظرية مينونج فى الموضوعات فهى تسلم أن للكليات وجوداً ضمنياً ويطلق على هذا الوجود الضمني اصطلاح "وجود الجواهر المعقولة" تمييزاً له عن الوجود الشيئى للجزئيات فى الزمان والمكان. وهذه الكليات ليست ذهنية ومن الخطأ القول إنها تصورات موضوعية[3].

والقول بأن الكليات ليست ذهنية عند الواقعيين يعنى أن هذه الكليات ليست أفكاراً فى أى ذهن سواء كان ذهنى أم ذهنك أو ذهن الإله، وإنما توجد وجوداً خاصاً مستقلاً عن الذهن هو وجود الجواهر المعقولة. وهذا هو ما يقصده

---

(1) Boham Philosophy, Introduction, p. 127.

(2) لقد نظر إلى أفلاطون طويلاً كواقعي متطرف، بذلك المعني الذى وجد فى العصور الوسطي الذى يجعل للكليات وجوداً موضوعياً مثل الجزئيات، وقد دار فى العصور الوسطي جدل عنيف بين وجهات النظر الأفلاطونية والأرسطية بخصوص هذا الموضوع، وانتقل هذا الجدل إلى الفلسفة الإسلامية فنجد ابن سينا يعقد لهذه المشكلة فى المدخل فصلاً من أطول فصوله بعنوان (فى الطبيعي والعقلي والمنطقي) ابن سينا – الشفاء. المنطق، المدخل. تحقيق الأب قنواتى مراجعة د. مذكور دار المعارف القاهرة 1953 ص263 / 265، د. يحيى هويدى. باركلي ص21/ 25.

(3) ولترستيس: فلسفة هيجل ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1975، ص30.

أفلاطون. فالكليات حقيقة موضوعية، ولست أنا الذى أصنف الأشياء لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهني، فالجانب الحقيقي فى موضوعات الحس هو الكليات يقول مونتاجيو: "أن هناك بعض الكليات أو الماهيات التى تبقى بمعنى أنها يمكن أن يتم التعرف عليها منطقياً مع إنها لا تستطيع أن تشاهد تجريبياً عندما لا نكون على وعي بها. والمناقشة التى يستخدمها الواقعيون فى محاولاتهم نحو إظهار هذا المبدأ تسير فى خط متواز مع تلك التى يستخدمونها من أجل إثبات مبدئهم الأول[1]. ويعبر البعض أن هذا المبدأ أى القول بواقعية الكليات من أهم ما جاء به الواقعيون الجدد يقول موريس كوهن: "اننى انظر إلى مشكلة الوجود الخاص بالكليات على أنها المسألة الأساسية التي يثيرها مجلد الواقعية الجديد[2].

وهذا صحيح فقد أتت الواقعية بنظرة جديدة تماماً وربما مخالفة للمألوف فى فهمها للكليات "لقد جرى العرف على أن السبيل إلى تكوين التصور الكلي واحدة لا تتغير وهى التجريد، بينما قدمت الواقعية الجديدة نظرية جديدة للكلي من خلال نظرتها للتجربة الحسية. فالتجربة الحسية لا تحتوى عندهم على الأفراد الجزئية بل تشمل أيضاً الإطارات أو المجموعات الكلية التى تدخل هذه الأفراد فيها على أرض الطبيعة، ويتحدد معناها بانتمائها إليها أما الماهيات. فالأفراد الجزئية تحيا بطبيعتها فى إطار كلي أو تشكيل تجريبي تخضع له وتنتمى إليه. وهذا التصوير يقابل التصوير الكانطي للمقولات[3]. فالإطارات إطارات للصفات أو المجموعات، ليست مجرد إطارات للأفراد.

والحديث عن الواقعية الأفلاطونية أو واقعية الكليات قد يؤدى فى ذهن البعض إلى نوع من الخلط نظراً لأن أفلاطون عرف بمثاليته المفارقة طوال تاريخ الفلسفة. وهذا يجعلنا نميز بين نوعين مختلفين للواقعية حيث نجد للمذهب الواقعي معنى

(1) W. P. Montagve: Story of.. p. 426.

(2) Marris Cohen: Studies in philosophy and science pp. 109-110.

(3) د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص 183-185.

بالنسبة إلى نظرية المعرفة، وآخر بالنسبة للميتافيزيقا، وهذا أن المعنيان مرتبطان إلا أنهما لا يعنيان نفس الشيء. فالمذهب الواقعي فى نظرية المعرفة يعنى وجود الموضوعات العينية مستقلة عن الإدراكات الإنسانية فالأشياء موجودة سواء أدركناها أم لم ندركها، ولابد أن تكون موجودة سواء كانت هناك كائنات بشرية أم لم تكن. أما الواقعية فى الميتافيزيقا فتنتسب نفس هذه الواقعية إلى كل الموضوعات المعينة المجردة، أى أن الموضوعات المجردة يجب أن تكون كالموضوعات العينية مستقلة عن الإدراكات الإنسانية، ومستقلة عن الموضوعات العينية الشبيهة بها[1].

وبهذا المعنى تكون واقعية أفلاطون من هذا النوع الميتافيزيقى، وقد قال الواقعيون الجدد بكل من هذين النوعين من الوجود، وبالتالى فالواقعية الأفلاطونية جزء من الواقعية الجديدة[2].

إلا أن هذا القول الأخير يحتاج إلى بعض التوضيح، أى أنه ليس هناك تطابق كامل بين واقعية أفلاطون للكليات، وبين هذا المفهوم نفسه لدى الواقعية الجديدة. فلا يذهب الواقعيون الجدد مثل أفلاطون فى عزو الاستقلال إلى المواضيع المجردة والقدرات العقلية المثالية، ولا يتفقون معه بأن مثل تلك المواضيع المجردة هى الحقائق الأخيرة فقط. بعبارة أخرى نقول إذا كان الواقعيون الجدد يقبلون فقط من واقعية أفلاطون الجزء المنطقي الرياضي فهم فى نفس الوقت يرفضون قبول الوقائع الخاصة بالأخلاق والجمال كحقائق مطلقة نهائية. فإذا كان أفلاطون يقول بحقيقة مطلقة وخير مطلق، وجمال مطلق، ويعطى له وجود وجمال أكثر مما يعطى لوقائع هذا العالم، فالواقعي الجديد يرفض هذين القولين، ويقبل فقط قول أفلاطون أن خصائص المثلث الرياضي أو ضرورات التضمين المنطقي تكون فعلية[3].

وتستند هذه الترجمة المحدودة والحديثة للواقعية الأفلاطونية على النظرة

---

(1)د. محمد مهران: فلسفة برتراندرسل. دار المعارف، 1976، ص159.

R. B. Perry: Present conflicat of Ideals. P. 371, Montague, p. 424.(2)

R. B. Perry: Resent conflicat of Ideals, p. 371.(3)

البسيطة التالية: نحن نجد أن كلا من عالم الرياضيات والمنطق يكتشف أن تضمينات معينة أو نتاج معين ينبع بالضرورة من قضايا معينة، وعلى هذا فإنه إذا كانت س أكبر من ص، ص أكبر من ع، فإن س أكبر من ع. وهذه حقيقة مجردة أو كلية، لا تتمسك بكل الحالات الخاصة لـ س، ص، ع. وحتى لو لم يكن هناك حالات خاصة مطلقاً. وهذه بالفعل حقيقة لا تتعلق بأى شيء فردي موجود، ولكن بالأحرى تتعلق بالعلاقة العامة "أكبر من" وقد نعبر عن هذا أحياناً بقولنا إن "أكبر من" تكون علاقة متعدية. وهذه السمة الخاصة بالعلاقة مستقلة تماماً عما نعتقده أو نريده، هى حقيقة متحررة الخضوع الهوى أو الرأى الإنساني، مثل الحقيقة الخاصة التى تقول إن الشمس تكون أكبر من الأرض، فهى حقيقة مثل الحقائق الطبيعية يجب أن توضع فى الاعتبار، وتقبل كما هي بواسطة أى فرد يريد أن يتكيف مع هذا العالم[1].

ومعنى ذلك أن علاقات الأرقام، والعلاقات المرتبطة بالصفات، كالألوان تكون كلية وموجودة بدرجة مستقلة عن الوعى البشرى بها. وكما يقول مونتاجيو أن 7، 5، 12 تنتج من تفسير طبيعة كل من 7، 5، 12 وليس طبيعة الوعى بها[2]. ويمكن للمرء أن يشير إلى أن طبيعة +، = يجب أيضا أن تدخل التفسير وأنه فى كل الحالات هذه فإن طبيعة الكلى هى مجرد تعريفه التقليدي[3]. فالواقعيون الجدد يأخذون باستقلال القضية أو المعادلة أو الصيغة الرياضية عن عقل الرياضي أو المنطقي، وبالتالي فهم يتعاملون مع وقائع حقيقية لا اتجاهات ذاتية[4]. وقد وجد الرياضيون فى هذا المبدأ تأييداً لما توصلوا إليه من أن الصيغ الرياضية والقضايا المنطقية توجد مستقلة عن ذهن الرياضي والمنطقي الذى توصل إليها. فهو يكتشفها

---

(1) Ibid, p. 372.

(2) J. Blau, Ibid, p. 288.

(3) Ibid, p. 78.

(4) Boham. Ibid, p. 129.

ولا يخترعها، أى أن العلماء يتعلقون بالواقع فى معادلاتهم، وليس مع العوامل الذاتية الخالصة طالما أن معادلاتهم مستقلة عن عقولهم التى اكتشفتها، وبالتالي فهى تمثل موضوعاً فعلياً وليس عاملاً ذاتياً[1].

وتتبنى الواقعية الجديدة هذا المبدأ المعروف بواقعية الكليات، "الواقعية الأفلاطونية"، نظراً لما تنطوى عليه من نتائج ونستطيع أن نورد هنا بعض النتائج الخاصة بالمغزى العاطفي والعلمي لتبني هذا الموقف. ففى المقام الأول يتناقض هذا الموقف مع الميتافيزيقا المادية. فإذا كانت الأشكال الرياضية والمنطقية سمات أصلية للعالم الواقعي فإنه يصبح من المستحيل أن ندعى أن العالم الواقعي يتكون فقط من المادة أو من أى صورة مادية تماماً. وفى الحقيقة فإن هذا مناقض بالدرجة نفسها لنمط وحدانية الكون، الذى يؤكد على أن العالم الحقيقي يتكون من مادة روحية أو عقلية، أو مناقض للثنائية التى تقترح تقسيم العالم بين مادة جسمية وعقلية. وهذا يعنى أن هناك جزء من العالم لا هو جسماني ولا عقلي ولكنه محايد فى المادة.

وفى المقام الثانى فإن هذا الجهد للأفلاطونية يعترف بتفوق العقل فهذه القدرة العقلية لا يمكن أن نظنها الآن أنها وسيلة فقط، فالمفهوم طبقاً للواقعية يكون مثل الإدراك الحسي طريقة لفهم الطبيعة الفطرية للأشياء والعقل له مجاله الخاص والذى يمكن أن يستكشفه روح من الاكتشاف مثل التى تحرك الجغرافي أو عالم الفلك[2].

ثالثاً: الواحدية الأبستمولوجية

والمبدأ الثالث الذى اجتمع عليه الواقعيون الجدد هو الواحدية الأبستمولوجية التى تتلخص فى القول بالنظرية الفورية فى الإدراك مقابل كل صور الثنائية. ويحدد بيرى الواقعية الجديدة واختلافها عن الواقعية الساذجة، والواقعية التمثيلية من

Ibid, p. 129.(1)

R.B. Perry: Present conflicat of Ideals, p. 372.(2)

حيث أن معرفتها بالأشياء تتم فورياً والخبرة تصبح مباشرة أفكاراً فى الذهن، وهذه الأفكار نفسها مستقلة عن الذهن وهو يؤكد على أنه عندما تعرف الأشياء فإنها تكون أفكاراً فى الذهن، وهى تدخل مباشرة إلى الذهن، وحين تفعل ذلك فإنها تصبح ما يسمى بالأفكار يقول: "إن الأشياء تقع مباشرة أو ربما تقع فى الخبرة دون التعويل على كينونتها أو طبيعتها بالنسبة إلى ذلك الظرف"[1].

والواقعية بهذا ترفض النظرية التصويرية Representative عند لوك لأنها ثنائية تفصل وتفرق بين الشيء المدرك وخبرتنا عن ذلك الشيء. وبالتالى تقع فى مشكلة كيفية الجمع بينهما مرة أخرى. وهذا ما حدث لباركلي عندما فشل فى ذلك فتصور أن أفكاره أو خبرته بالأشياء هى الأشياء نفسها. ويشترك. معه فى هذا هيوم وكانط[2]. اللذان يريان أنه من المستحيل الوصول إلى معرفة الأشياء الفعلية أصلاً. ويترتب على هذه النظرية التمثيلية أننا ننتهى أما إلى الذاتية الصارمة لباركلي أو اللاادراية عند كانط. وأساس رفض الواقعية الجديدة لهذه النظرية هو أننا لا يمكننا أن نصل — من خلالها — إلى معرفة مباشرة إلا بأفكارنا فقط التى هى متميزة عددياً من حيث هى ظواهر عن الموضوعات الفعلية التى يمكن أن تستدل على أنها موجودة من هذه الأفكار[3].

والواقعية الجديدة فلسفة واحدية بمعنى أنها ترفض أن تكون خبرتنا أو فكرتنا عن الشيء مختلفة عن الشيء نفسه بل هما الشيء نفسه. أى أن تطابقاً بين فكرتنا عن شيئاً ما وهذا الشيء نفسه. معنى ذلكkأن م

أن محتوى المعرفة أو الوعي أو الصفات التى تقع فى الخبرة هى نفسها موضوعات مثل الموضوعات الفعلية نفسها وتكون عضواً فى نفس النسق المكاني

(1) R. B. Perry, Present philosophical tendencies, p. 308.

(2) انظر جود.. فصول فى الفلسفة ومذاهبها ترجمة عطية هنا، ماهر كامل، النهضة المصرية ص229.

(3) Boham, Ibid, p.

والزماني للطبيعة. ومحتوى المعرفة يتطابق عددياً مع الشيء المعروف، بل إن الوعي نفسه ما هو إلا علاقة بين هذه الموضوعات. وبدلاً من أن تعامل الموضوعات بوصفها أفكاراً فى الذهن بحيث يكون تصور الذهن فى هذه الحالة على أنه جوهر "النظرية الثنائية" فأننا نتعامل مع الموضوعات بطريقة خارجية، أى ليس عن طريق العقل ولكن عن طريق نفي الوعي، فالوعي ليس جوهراً لاحقاً للعقل، بل هو علاقة فإذا كان الوعي هو علاقة، فإن موضوعاته يجب أن تكون مستقلة فى الواقع من حيث دخولها فى هذه العلاقة أى بعبارة أخرى إذا كانت الموضوعات ذات وجود واقعي مستقل عن الوعي أو المعرفة بها فإن ذلك الوعي أو تلك المعرفة لن تكون شيئاً آخر سوى علاقة بها أى بالموضوعات[1]. "فإذا سلمنا بأن الوعي هو علاقة وليس جوهراً، فإنه ينتج عن ذلك مشكلة أخرى تتعلق بطبيعة ومغزي ما يسمى بالصفات الثانوية غير أن هذه المشكلة نجد لها حلاً إذا ما نسبنا هذه الصفات الثانوية إلى الأشياء فكل منها له وجود واقعي موضوعي"[2] فكل من الصفات الأولية والثانوية تتساوى من حيث الواقعية إذن. فلون وشكل المنضدة الواقعية يدخلان مباشرة إلى الوعي بطريقة متساوية فليس هناك منضدتان بل منضدة واحدة. ومن ثم انتهت الثنائية الأبستمولوجية ليصبح كل من العنصرين السيكولوجي والفيزيقي هما نفس الشيء بل أن اللون نفسه لا يمكن أن نقول عنه إنه فيزيقي أو سيكولوجي، يقول بيرى: "عندما يتم تصور كل من الذهن والجسم على هذا النحو لا تعود هناك أى صعوبة تتعلق بإدراك الموضوعات الجسدية وبالتالي فإنها تكون جسدية فى علاقة ما وفى الوقت نفسه تكون محتوى للإدراك فى علاقة أخرى"[3].

هذا التصور الواحدي المضاد للثنائية فى نظريتهم للمعرفة كان ذا أثر مهم

---

(1) Boham, Ibid, p. 122.

(2) J. Passmor: Hundered years of philosophy pp. 264-273.

(3) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 311.

بالنسبة إلى نظرية القيمة، ففي الفصل الثانى من آفاق القيمة يهاجم بيرى كافة صور الثنائية بين العقل والمادة، الجسم والنفس، ويدعو إلى هذه الواحدية لما لها من أثر فيما يطلق عليه الإنسان (المتكامل) وأن هذا المفهوم مؤسس على جهود الفلاسفة فى محو الثنائية[1].

لقد كان الاتجاه ضد الثنائية اتجاهاً عاماً ويعد لفجوى الفترة من 1905 حتى 1930 فترة الثورة الكبرى ضد الثنائية وهو عصر كان يسعى فيه الفلاسفة إلى أن يتجنبوا الثنائية الأبستمولوجية، النفسية والفيزيقية دون أن يسقطوا فى هوة الارتيابية أو الذاتية اللتين بديا على أنهما البديلان الوحيدان بل إن البعض يعتقد أن الواقعية الجديدة الأمريكية إسهام أمريكى مبكر لهذه الثورة ضد الثنائية الأبستمولوجية أكثر منها ثورة ضد المثالية الخاصة بالقرن التاسع عشر. لأنه لا يوجد شيء يتدخل بل تقدم مباشرة. وكل الواقعيين الجدد قد رفضوا الثنائية الأبستمولوجية وإن كانت هناك شكوك تتعلق برفض مونتاجيو لهذه الثنائية، أما بالنسبة إلى بيرى وهولت فقد رفضا هذه الثنائية، ولقد بديا على أنهما يرفضان أيضاً الثنائية السيكوفيزيقية.

يقول مونتاجيو: "نحن معشر الواقعيين الجدد لا نعتقد أن هذه الثنائية المعرفية متضمنة فى المقدمات التى تستخدم لتأييدها. ولقد اتهمنا ديكارت وأتباعه باللامنطقية حيث استنتجوا أن الشيء المدرك يجب أن يكون هو ذاته الأداة العضوية الداخلية التى أدركته ولابد أن يكون مثلها داخلياً"[2].

ونستطيع أن نقول إن الواقعيون الجدد فى وحديتهم المعرفية يتفقون مع بركلي – مع أنهم يرفضون دعواه بأن ما هو حقيقي يعتمد على كونه مدركاً حسياً وهذه هى مثاليته – فهم يؤيدون تأكيده بأن الأشياء الحقيقية يتم إدراكها مباشرة وبالنسبة لهم

R. B. Perry: Realms of value, pp. 17-18.(1)

Montague, Story of ... p. 430.(2)

فإن الموضوع الذى أراه أمامي هو موضوع فيزيقي يوجد فى شبكة من العلاقات الزمانية المكانية والعلية وأنا أدرك مباشرة هذا الموضوع الفيزيقي وليس النسخة العقلية الخاصة به. والموضوع فى حد ذاته يكون فى وعي كما هو فعلا وكونه فى الوعي أو خارج الوعي لا يجعل هناك فرقا بالنسبة إلى خواصه أو كينونته وهو يكون عندما أعرفه فى وعيى ولكنه ليس فى وعيى كصورة فى ألبوم، والوعي ليس نوعاً من الوعاء يمكن أن يمتلأ فقط بنوع واحد من الأشياء أى الأفكار. ولكن بالأحرى يمكن مقارنة الوعي بضوء البحث الذى ينير المواضيع دون أن يقوم بعمل صور فوتوغرافية له. يمكن أن يستعاض بها عن الشيء الحقيقي ولا يجب أن نسمح للاصطلاح المكاني "فى" "in" بأن يوحي بأن نوع من المكان لنوع معين من الأشياء التى نسميها فكرة "ويرى الواقعيون الجدد أن المواضيع يمكن أن تكون فى الوعي بالمعنى العادى جداً للكلمات مثلما يقال لشخص: إنني أحتفظ بك فى قلبي"[1].

ومن بين المواضيع التى تضمنتها الثنائية الأبستمولوجية كان الاعتراض على ما يطلق عليه "المقدمة الذاتية" أى أن الموضوع الذى تعتمد فيه المظاهر والصور المختلفة للشيء من أجل وجودها على الحالة الفسيولوجيا والسيكولوجيا للذات، وعلى هذا فإنها تكون ذاتية إلا أنه بالنسبة إلى الواقعية فإن مضمون المعرفة والذى يكمن فى العقل أو أمام العقل فى المعرفة يتماثل عددياً مع الشيء المعروف أى أن الشيء والمضمون (مضمون المعرفة) بالنسبة إليهم شيء واحد. وكما يرى هولت Holt فإن العمليات الفسيولوجية والسيكولوجية طبقاً للواقعية الجديدة والمتضمنة فى الإدراك الحسي لا يمكن أن يقال عنها إنها تخلف أو تولد المظاهر المحسوسة التى "تقع أمام العقل" عندما يحدث الإدراك الحسي، وتقوم هذه العمليات فقط

(1) Lewis whitebech: Rebertl Hahmes: Philosophical inguiry an introduction to phil, pp. 119-120.

بالاختيار بين المظاهر التى تقع فعلاً خارج العقل وفيها وراء الإنسان المدرك، أو كما يقول بيرى ما تم اختياره يتم اختياره هناك، ولا يتم إقامته بواسطة فعل الاختيار فالواقعيون الجدد تحدثوا عن الإدراك الحسي على أنه مشابه لضوء يشع من أعضاء الحسي فيضيء العالم الذى يقع خلف العارف[1].

وبالإضافة إلى نقاط الاتفاق بين المجموعة على المبادئ والآراء الكلية التى كانت متماثلة تماماً فإن الواقعيين الجدد لم يقوموا بأية محاولة نحو الالتزام بأى وحدة فيما وراء اتفاقهم الأساسي الخاص بالمعالجة الموضوعية لقضاياهم حيث كانت منطقة الاتفاق بينهم كما يذكر جوزيف بلو "صغيرة" فقد اتفقوا بخصوص إجراءين من إجراءات العمل واتفقوا بتحفظات على المبادئ الثلاثة الأخيرة المتعلقة بنظرية المعرفة وفيما وراء هذه المنطقة من الاتفاق تفرقوا مكرسين طاقاتهم بأقصى درجة نحو شن الحملات على بعضهم البعض. فالواقعيون الستة قد انضموا إلى هذه الحركة لأسباب مختلفة وكما يقول مونتاجيو: "لم تكن آرؤنا تتفق دائماً فى الميتافيزيقا، بل ولا فى بعض جوانب نظرية المعرفة. ولعلنا لسنا على اتفاق فيما يتعلق بأى خلافاتنا هو الأهم ولا كيف ينبغى أن يصاغ وعن التعاون الذى ينبغي أن يتم بينهم فى العمل بدلاً من أن يعمل كل بمفرده يقول: "لست على يقين من أن هذه الفكرة قد اتبعت بدقة"[2].

وهذا "الخلاف" يتضح منذ صدور مجلدهم المشترك حيث يتبين من البداية اتجاه كل من الواقعيين الستة ونستطيع أن نتبين مما كتبه مونتاجيو فى قصة "الواقعية الجديدة" موقفين أساسيين هما: موقف كل من بيرى وهولت من جانب، وموقفه هو من جانب آخر، وبالنسبة إلى مونتاجيو فقد كانت مساهمته المتميزة هى "نظريته المادية عن الطاقة الشعورية" وهى التي كرس لهم معظم عنايته ودافع عنها على أسس تجريبية فقد عد مثل هذه النظرية فى الشعور هامة للتطور العام وهو يختلف فى

---

(1) Boham, Ibid, p.

(2) W. P. Montaque, Story of., p. 432-433.

ذلك عن معظم زملائه الذين فسروا الشعور على أنه مجموعة من العلاقات، وقد رأى أن فى الوسع أن يكون الشعور مثيلاً لطاقة نوعية مادية ولم يعترض على الدراسات الوظيفية للسلوك الشعوري عند بيرى، ولكنه رأى أنه من الممكن أن تفسير الوظائف تفسير فسيولوجيا، وعلى العموم فقد كان مونتاجيو يمثل بالنسبة للواقعية جناحها المادي وهذا يتبين من كتابهم المشترك. ولو عدنا مرة ثانية لهذا المجلد (الواقعية الجديدة) سنجد فيه ملحقاً يهاجم فيه مونتاجيو أثنين من المواقف التي اتخذها هولت فى مقالته ونجد أيضاً رد هولته عليه، وفى تعليق ثالث ينحاز بتكن مع هولت بخصوص ما أثاره مونتاجيو من تعليقات، بل ويشير بتكن إلى أنه قد فهم موقف هولت بمعنى مختلف عن ذلك الذي فهمه بكل من هولت نفسه ومونتاجيو، وأيضاً كتب بيرى مؤيداً هولت.

فهنا وبين أربعة فقط من المجموعة يوجد بالفعل ثلاثة دروب من الواقعية الجديدة، وبسبب هذه الخلافات بينهم انقسمت الواقعية إلى جناحي اليمين ويتزعمه مونتاجيو واليسار ويتزعمه بيرى وهولت كما يذكر بلو[1] ويحدد مونتاجيو نقاط الاختلاف بينه وبين زملائه فى مسألتين رئيسيتين: الأولى تتعلق بطبيعة الوعي (الشعور) السلوكية، والثانية هى مشكلة الخطأ أو ما أطلق عليه اسم النسبية الموضوعية للأشياء التى تكون مصدر الخطأ.

وبالنسبة إلى المسألة الأولى التى أثارها مونتاجيو، والتى يرى فيها أن بيرى وهولت قد وقعا تحت تأثير المدارس الوظيفية والسلوكية لعلم النفس والتى كانت مقبولة على نطاق واسع حينئذ، ووحدوا بين الوعي والاستجابة (الخاصة) للفرد وهى النظرة التى ترى أن الفرد يكون على وعي بالموضوع هو أن الكائن الحي الجسدي يظهر استجابة ما نحو الموضوع. وهذه النظرية التى استمدها بيرى وهولت بتأثير من جيمس وبرجسون.

---

(1) J/ Blau, Ibid, p. 278.

ويتمسك مونتاجيو بأن استجابة الكائن الحي يجب أن تعنى حركة Motion لبعض أول كل الجزئيات المادية التى تؤلف الكائن الحي، ويجب للحركة أن تحدث مكانياً وفى اتجاه محدد، وهو يعتقد أن مثل هذه الحركة المكانية والاتجاهية لا تستطيع أن تشكل "ما نخبره كوعي خاص بالموضوع" ويصر مونتاجيو على أنه أياً كان إدراكنا حتى إذا كنا نرغب فى أن نعتبره كجزء محدد للكائن الحي فيجب بالتأكيد أن تتجنب تحديد الإدراك كحركة من أى نوع. ويمكننا إدراكنا من أن نصبح واعيين بما خارج ذواتنا. وبواسطته فإننا نكون قادرين أن ندخل فى علاقة مع المواضيع التى تكون أما فى أماكن وأزمنة أخرى أو ليست فى زمان أو مكان مطلقاً. وهذه النقطة الأخيرة تفوق أى إمكانية للنظر إلى الإدراك كحركة فقد رفض كل من بيرى وهولت رأى مونتاجيو ومماثلة الاستجابة بنوع من الحركة المادية[1].

2 – المسألة الثانية أى الاختلاف الثانى بينهم فهو خاص بالطريقة التى فسر بها كل من هولت وبيرى من جانب، ومونتاجيو من جانب آخر حقيقة قابلية شعورنا وتأثرنا بالخطأ وهذا الاختلاف أكثر تعقيداً وأساسية من غيره وهو يدور حول الوضع الوجودي للأشياء التى تسبب الخطأ والخداع فى الإدراك الحسي ويتلخص فى إيمانهم بما أسماه مونتاجيو "الموضوعية النسبية" أى أن الأشياء الموجودة موضوعياً فى المكان تشتمل فضلاً عن الأشياء التى يفترض وجودها عادة على المجموع الكلي للأشياء الواقعة والمحتملة والراجعة إلى زاوية النظر والخداع البصري أو حتى الأحلام والهذيان.

وبالنسبة للواقعيين الجدد فإن بعض المواضيع الخاصة بوعينا توجد عندما لا نكون على وعي بها. والسؤال الآن هو إذا ما كان وعينا أو خبرتنا تحتوى على خطأ؟ وهل يمكن أن يكون موضوع وعيناً (الخطأ) ذو وجود موضوعي؟ ويتبين موقف هولت والذى وافق عليه مونتاجيو فى مقاله (موقع الخبرة الوهمية فى عالم واقعي) حيث يؤكد أن التناقض والخطأ واللاواقع توجد موضوعياً، وأنها ليست تشوشات

(1) W. P. Montague, p. 433-434.

يقدمها لنا الوعي. فالعالم الخارجي (اللاعقلي) مليء بتناقضات، لا واقعيات، وهى قادرة أن تأتي للوعي بموجب عملية نفسية لا تقوم عناصر للتشويه. وفى المقابل نجد مونتاجيو فى "نظرية واقعية للصواب والخطأ" يرغب فى منح وجوداً ضمنياً لموضوع غير حقيقي بدافع من العقل. إلا أنه يفزع حين يسمح لها بأى قوة عليه، وكما يقول: "إن طبيعة اللاواقعي أو الموجود تكون عقيمة النتائج فنحن نستطيع أن نعرف موضوعاً غير حقيقي ولكنه لا يستطيع أن يكون سبب معرفتنا له"[1].

وقد صرح مونتاجيو أخيراً أن احتجاجه على هذا الموضوع كان مبنياً على عدم رغبته فى أن يمضى قدماً مع هولت وبعض الواقعيين الأخريين فى اعترافهم مع جيمس بأن العلاقات بين الأشياء تكون موضوعية ومستقلة عن وعينا كما هو الأمر بالنسبة للأشياء ذاتها.

ولا تنحصر خلافات المجموعة فى ذلك فقط، فهناك اختلافات أخرى كثيرة بالإضافة إلى وجهتي النظر السابقتين كانت مثارة فى الجرائد الفلسفية فى هذه الفترة فقد كان من الواضح أن هناك أساساً ضئيلاً من الاتفاق بين أعضاء الجماعة.

ومع دقة تحليلهم الذى لا ينكر فإنهم لم يتركوا خلفهم موقفاً يمكن أن يقوم كأساس لأى نشاط فلسفي فيما بعد فلم يظهر بعد البيان والمجلد التعاوني أى عمل لاحق وبالتالي فقد انحصر دورهم فى تفويض النظام السائد للفلسفة فى عصرهم فقد كانت الواقعية الجديدة، كما يقول شنيدر معركة قصيرة ألزمت المثالية مواقع الدفاع. ومع ذلك فقد كان الواقعيون كمجموعة غير قادرين على إعطاء مضمون إيجابي لواقعيتهم خاصة فيما يتعلق بنقطتي الخلاف الرئيستين بينهم.

ويسبب هذه الخلافات من جهة وعدم استمرار التعاون بينهم من جهة ثانية سرعان ما تصدعت الجماعة وذلك حين حاولت الواقعية النقدية نقد سابقيهم الواقعيون الجدد وذلك كما يقول ريك بأن تقدم حلولاً أبستمولوجية وسط بين

W. P. Montague, Story of.. p. 436.(1)

الواقعية الجديدة والمثالية. وقد تعاون هؤلاء الواقعيون النقديون على البحث وذلك فى الفترة من 1916-1920 وأخرجوا كتابهم المشترك "مقالات فى الواقعية النقدية: دراسة تعاونية فى مشكلة المعرفة" وكانت هذه المجموعة مكونة من كل من: ديورانت دريك وسترونج وسيلارز وكان هؤلاء الثلاثة من الطبعيين وبالذات سيلارز الذى يشبه فى هذه النقطة بيرى تماماً فى أنه جمع بدقة بين كل من الواقعية والطبيعية مع قليل من البرجماتية[1]. وأرثر لفجوى وجيمس برات وكانا ثنائيين فى الفيزيقا النفسية وكذا فى نظرية المعرفة. ثم أرثر روجرز وأخيراً سانتيانا، وهو أهمهم وأشهرهم، وفلسفته الخصبة المتعددة الجوانب معروفة على نطاق واسع حيث جمع إلى طبيعته وظواهريته المادية واقعية أفلاطونية.

وكان إسهام وجهد هؤلاء الواقعيون النقديون مقصوراً على دحض الموضوعية الواحدية لسابقيهم وإعادة صياغة النظرية التمثيلية أو الثنائية فى الإدراك. ومع ذلك لم يحرز أحد فى هذين المجالين أى تقدم. وعلى الرغم من الجدل بين كل من هاتين المدرستين الواقعيتين فى الفكر الأمريكي فهناك كثيراً من المزايا نتجت عنهما، فقد أكدت كل من المدرستين على وجود عالم مادي مستقل عن العقول التى تقطنه وتستخدمه وكل منهما قدم للفلسفة الأمريكية بيئة مواتية لنمو الفلسفة وتقويتها. فقبل الواقعية الجديدة لم تكن للفلسفة الأكاديمية صلة بإدراك الرجل العادي ولا بالعلم ولا بالدين لقد أدت هاتان الحركتان فيما يقول مونتاجيو إلى حد كبير إلى بعث الفلسفة الأمريكية[2] وخلفت كل منهما كما يقول بلو هذا المزاج الواقعي الذى يسيطر على الفكر الأمريكي وامتد إلى حركات متعددة داخلة.

---

(1) Andrew Reck, introduction p. XX. J. Blau, pp. 279-280.

(2) W. P. Montague, p. 444- 446 – 447.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة

هناك جانبين فى الواقعية الجديدة أولها: نقد الفلسفات المختلفة التى لا تتفق مع نظريتها الأساسية، ثم استخدام هذا النقد كنقطة بداية لتحديد الأسس الفلسفية الواقعية، وكانت بدورها تلك الأسس مقدمة لنظريته فى القيم. وهنا كما هو الحال فى معظم الفلسفات المعاصرة والحديثة كانت نقطة البداية هى نظرية المعرفة.

وتعد الواقعية الجديدة ونظرية المعرفة عند بيرى نقطة بداية ومدخلا نظرياً لاهتمامات متعددة فى مجال الأخلاق والسياسة والقيم والحضارة البشرية عامة[1]. بل إن كتابات بيرى فى القضايا العملية تفوق فى كثرتها ما كتبه فى المسائل النظرية. وما كتبه وما كتب عنه فى هذه المجالات يكفى لبيان ذلك. فهناك عشرات الدراسات حول فلسفته فى القيم وحدها، وفى المقابل نادراً ما تجد دراسة واحدة فى فلسفته النظرية والتى ربما تكون فى ثنايا أبحاث ودراسات أخرى أن وجدت. فقد استمرت نظرية بيرى فى القيمة ووجدت امتداداً لها لدى بعض زملائه وتلاميذه الذين اتخذوا منها أساساً لدراستهم وطوروها كما تظهر على سبيل المثال فى أبحاث ودراسات ستفنس بيبير[2] وس. تولمان اللذين سنعرض لهما عند الحديث عن القيم. أما هنا فسوف نعرض اتجاهات بيرى فى المعرفة وتحليل العقل كأساس وتمهيد للحديث القادم عن القيم، نظراً للاتساق الكامل بين هذين الجانبين فى فلسفته.

بدأ بيرى إذن من نظرية المعرفة. والمعرفة عنده هى العلاقة بين العقل وما يرتبط

---

(1) Andrew Reck, p. 15.

(2) S. C. Pepper: Source of value, p. 2, 53.

بالعقل كموضوع له[1]. وتحويل المعرفة إلى العلاقة بين العارف والشيء المعروف معناه أن بيرى تجاوز الحلول التقليدية التي قدمتها كل من المثالية والطبيعية، تلك الحلول التي أرجعت المعرفة أما إلى الذات (الحواس) من جهة أو أرجعتها إلى الموضوع من جهة أخرى وهما الموقفان العقلي والتجريبي أو المثالي والمادي. لقد أرجع المعرفة إلى العلاقة، مقتفياً في ذلك أثر جيمس الذى اهتم فى تجربيته الراديكالية بالعلاقات كوقائع أساسية ترتد في النهاية إلى الواقع نفسه حيث عرض للعلاقات الخارجية وأكد وجودها الواقعي. وجاء مرفن ولخص هذه الفكرة ببلاغة نادرة وذلك في القضية التي تقول إن الطرف أ تربطه العلاقة ع بالطرف ب، وأن أ ع لا تتضمن ب، ولا ع ب تتضمن أ، كما أن ع لا تتضمن أياً من أ، ب. ويترتب على ذلك أن المعرفة علاقة. وهذا ما أكد عليه بيرى[2] وزملائه؟ والاهتمام من جانب الواقعيين بالعلاقات جعل جان فال يرجع أهمية فلسفتهم إلى ما قامت به من ربط بين المعرفة والعلاقات[3]. فالقول بالعلاقات الخارجية يترتب عليه أن المعرفة علاقة وأن الشيء المعروف لا تؤلفه علاقته بالذات العارفة ولا الذات العارفة تشكلها علاقتها بالشيء المعروف، كما أن لا الذات العارفة ولا موضوع المعرفة يتشكلان باعتبار أن أياً منهما عنصر في العلاقة المعرفية[4]. فما يعرف حقاً لا يدين بشيء لتلك الحقيقة (المعرفة)، سوى تلك الحقيقة نفسها، أي معرفته فقط. والطريقة المباشرة لدراسة هذا الموضوع هي تحليل المعرفة، فالقول إن العقل يعرف هو فعل متعد غير علي. وتوجد أفعال كثيرة من هذا النوع يكون معناها الجوهري أنها لا تنتج مفاعيلها[5]. والواقعي يميل إلى التعرف على علاقة الإنسان بالعالم من حوله على

(1) Reck, P. 16. J, Bleu P. 285-286.

(2) R. B. Perry: Present conflicat of Ideals, P. 379.

(3) جان فال: طريق الفيلسوف، أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ص288.

(4) J, Boham, Ibid, p. 125.

(5) R. B. Perry: Realms of value, p. 440.

أنها أحد مكونات هذا العالم[1] وهذا ما أكده جيمس وقال به الواقعيون فى كل من إنجلترا وأمريكا.

أولاً: نظرية العقل:

رد بيرى مشكلة المعرفة إلى العلاقة بين العقل وما يرتبط بالعقل كموضوع له، والسمة التى يرى أنها موجودة فى كل من الاصطلاحين السابقين هى العقل. وكانت مهمته هى تحليل هذا العقل (الوعى – الشعور) وهذه المهمة من أعقد المسائل لدى فلاسفة الواقعية الجديدة، الذين ينظرون إلى طبيعة العقل على أنها مشكل محير ومعقد جداً. بل إنها تحتوى فى نظرهم إلى حد كبير على المشكلة العامة للحقيقة[2]. ونظراً لأهمية هذه المشكلة فقد اهتم بها كل منهم اهتماماً خاصاً وذهبوا فى تفسير طبيعة العقل مذاهب شتي. وكل منهم يحاول فى عرضه بيان رأيه وآراء الزملاء الذين يختلفون معه أو يتفقون. وتكفى نظرة واحدة لما كتبه بيرى ومونتاجيو وهولت، بل ورسل والكسندر ومور فى هذا الصدد لبيان مدى هذه الخلافات.

فمور ورسل من رأيهما أن العقل يتحدد فى الوعي القاصد، وودبيردج يوافق جيمس على تأسيس العقل على أساس العلاقة بين الموضوعات، وأن كان هو نفسه قدم بعض الملاحظات على فكرة جيمس اعتمد عليها بيرى وهولت[3]. اما الكسندر والواقعيون الجدد فإنهم يفهمون العقل كوظيفة عضوية أو كفاعلية عضوية تختلف بعض الشيء عن الوظيفة العضوية العادية[4]. ويؤكد سمور اتفاق رأى الكسندر مع بيرى وهولت. فقد كان الكسندر يرد الوعى، والفعل العقلي إلى استجابة عضوية وهذا يجعله إلى حد ما قريباً من بيرى وهولت. ففعل العقل

---

(1) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 201.

(2) Ibid, pp. 201-202. J. Passmor: Hundered years of philosophy. Ch. 8.

(3) Ibid, p.

(4) R. B. Perry: A History of philosophy, p. 562.

(والتفكير) عبارة عن استجابة لموضوع ما، ليس فعلاً معرفياً، أى مجرد فعل يعرف موضوعاً[1]. وأيضاً رسل إلى حد ما كان متأثراً بهولت وبيرى[2]. وإذا كان هناك اتفاق بين بيرى وهولت من جانب وكل من الكسندر ورسل من جانب آخر فى بعض النقاط، فداخل مجموعة الواقعيين الستة كان الأمر يختلف. فبقدر ما يتفق موقف كل من بيرى وهولت. فهما سوياً يختلفان عن موقف مونتاجيو، الذى قدم مقابل نظريتهما فى الاستجابة الخاصة نظريته التى أطلق عليها نظرية الطاقة الشعورية[3].

وقد كان الاهتمام الكبير بدراسة العقل، وتحديد طبيعة الوعى مصدراً لكثير من نقاط الاتفاق والاختلاف، الذى أكد بدوره اهتمام هؤلاء الواقعيين بمشكلة العقل. وعلى الرغم من تعدد وجهات النظر، فإن ما يهمنا توضيحه هنا هو بيان وجهة نظر بيرى نظراً لارتباط مشكلة العقل بمشكلة العلاقة المعرفية وبالتالي بنظرية المعرفة. فلقد تحولت دراسة مشكلة المعرفة إلى دراسة العلاقة بين العقل وما يرتبط به، وعلى هذا فقد بدأ بيرى بمحاولة اكتشاف أى نوع من الأشياء يكون عليه العقل. "ويمكن أن يفسر هذا البحث بتكنيك بيرى نحو استبعاد التمركز حول الذات إلى أبعد مدى ممكن عن الفكر الخاص به[4]، عن طريق الدراسة الواعية للعقل والعلميات الخاصة به.

وقد أفاض بيرى فى تحليل عمليات العقل. فى كتبه ومقالاته، فهو يعرض لذلك فى أثنين من أهم مقالاته هما "تصورى للوعي والتصور الخاطئ له" التى نشرها فى المجلة النفسية 1904 قدم فيها إرهاصاً بفكرة جيمس عن الوعى والتى أشاد بها جيمس وامتدحها[5]. ومقالته الثانية عن "سهولة الانقياد والغرض"، التى نشرها

(1) J. Passmor, p. 297.

(2) Ibid, p.

(3) W. P. Montague, pp. 433-434.

(4) J. Blau, p. 288.

(5) W. James: Essys in Radical Empiricism, pp. 4. 15.

بمجلة النقد النفسي فى يناير 1918 وبالإضافة إلى هاتين المقالتين نجد ذلك الاهتمام يسرى فى الكثير من كتبه مثل: "الاتجاهات الفلسفية الحالية"، "الصراع الراهن للأفكار" "وآفاق القيمة"، ففكرة الوعى (العقل) كعلاقة تعد أيضاً أساس نظريته فى القيمة[1]. والعقل لا يتكون من عقليته المتميزة، ولا من عدم جسمية محتوياته، ولكن من الطريقة التى تتصل بها أجزاؤه اتصالاً وظيفياً[2]، يتضح ذلك حين نبدأ بعقل إنساني كما يتكشف للإنسان.

ويميز بيرى مثل هوسرل فى قصديته بين نوعين أو صورتين للعقل أو بين ميدانين لعمله: الميدان الفكرى أو المحتوي العقلي، مقابل ما يطلق عليه هوسرل اصطلاح Noesis مشيراً بذلك إلى فعل الإدراك، وبين نفس المحتوي كجزء من وسط مادي، وهو ما يطلق عليه هوسرل لفظ Moema، الذى يعنى حرفياً ما هو مدرك. والعقل عند بيرى فيما يتعلق بمحتوياته مرتبط بالعالم المادي. وهنا يتحول الاتفاق بينه وبين هوسرل إلى اختلاف ويتضح بوضوح فى هذه النقطة أيضاً إلى أى مدى ينتسب صاحب الظاهريات إلى طريق ثالث بين العقلانية والتجريبية؟ وإلى أي مدى أيضاً يكون هذا الطريق أقرب إلى المثالية أو الواقعية؟ على الرغم من أن كلا من بيرى والواقعيين من جانب، وهوسرل من جانب آخر يحاولون التغلب على تلك الثنائية بين العارف والمعروف، أو بين الداخل والخارج، وذلك بإيجاد مجال ثالث هو عند الواقعيين الواحدية المحايدة وعند هوسرل هو مجال الخبرات الشعورية، إلا أن بيرى فى محاولته ينتصر – أن صح التعبير – للخارج وذلك بتفسيره للعقل، على أنه استجابة إلى مجال معين من البيئة الخارجية مستفيداً فى هذا من جهود جيمس فى نظريته فى علائقية الوعي، وبرجسون فى نظريته فى الصور التى عرضها فى "المادة الذاكرة".

بينما هوسرل على العكس ينتصر للداخل على الخارج، وذلك بتحويله الظاهرة

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 23.

(2) Ibid, p. 23.

الفيزيائية إلى ظاهرية فى الوعي؟ والملاحظ فى كل حالة من الحالات أن "النوئزيس" حقيقية وأساسية فى حين أن "التوئيما" تابعة وغير حقيقية (بالمعنى الدقيق للكلمة) بل أن "النوئما" وهى الأشياء المدركة لا تتركب إلا من ماهيات هى ما هى إلى الأبد وهى مرتبطة فيما بينها بمقتضى بعض العلاقات الضرورية الأولية[1].

وإذا كانت الفينومينولوجيا تبحث عن الأسس التى يقوم عليها العلم[2] فكما يقول الدكتور "يوهانس هسن" johannes Hessen أستاذ الفلسفة بجامعة كولونيا: "ينبغي لنا أن نميز ثلاث مراحل فى التفكير: الطريق الروحي للفكر أو عملية التفكير، ومضمون الفكر أو الأفكار، والموضوع الذى يتعلق به الفكر ويقصد إليه". ويقول "عند تحديدنا لموضوع المنطق، ميزنا ثلاث مراحل فى التفكير: الذات هى بحث فى المعرفة. وهى تريد أن تقصر نظرها على الظواهر المعاشة حتى تقف بطريقة نقية خالصة على "حياتها الخاصة" دون التقيد بأى حكم سابق أو أية قضية مسبقة حول طبيعة العالم الخارجي أو حول الذات المفكرة، وموضوع التفكير، ومضمون التفكير. وقد رأينا أن الأول يعنى به علم النفس. والثانى تعنى به العلوم الجزئية والانطولوجيا، والثالث يعنى به المنطق. وعلى هذا النحو يبدو أنه لم يبق للعلم الجديد – يقصد الفينومينولوجيا – من موضوع. بيد أن هذا مجرد ما يبدو، ويضيف على ذلك (وهذا ما يهم فى مجال المقارنة بين هوسرل وبيرى) "فالحقيقة، أنه ليس لموضوع نظرية المعرفة من مرحلة مستقلة فى التفكير، وإنها له علاقة فقط بين مرحلتين هما: مضمون التفكير، وموضوع التفكير "وعلى هذا النحو استطعنا أن نحدد موضوع نظرية المعرفة بقولنا: أن الموضوع الصوري لنظرية المعرفة هو العلاقة الموضوعية بالتفكير (أو كما نستطيع أن نقول أيضاً: "العلاقة بين مضمون

(1)د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة – مكتبة مصر 1986، ص355.

(2)ادموند هوسرل: تأملات ديكارتية. نازلي إسماعيل دار المعارف القاهرة، وترجمة ثانية لتسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر 1958. وقد اعتمدنا على الثانية ص12 من المقدمة، وانظر أيضاً رسالة الزميل يوسف سليم سلامه "المنطق عند هوسرل" رسالة ماجستير غير منشورة جامعة القاهرة.

التفكير وموضوع التفكير"[1]. وعلى ذلك فالفينومينولوجيا هى بحث فى المعرفة. وهى تريد أن تقصر نظرها على الظواهر المعاشة حتى تقف بطريقة نقية خالصة على "حياتها الخاصة دون التقيد بأى حكم سابق أو أية قضية مسبقة حول الحقيقة الموضوعية[2].

وهذا الموقف على العكس تماماً من موقف الواقعية الجديدة التى تركز على فهم موضوعات العالم الخارجي فى استقلالها الأنطولوجي عن العقل المدرك، بدون تداخل من هذا العقل، مقابل الفينومينولوجي الذى يمارس عملية "التوقف عن الحكم وفى هذا الوقت فإن ما يظهر أمامه ليس هو العالم أو أى منطقة من مناطقه، بل معنى العالم". وحينئذ لا تكون مهمة عالم الظاهريات سوى العمل على فهم (أو صف) تلك التى لم تعد تشير إلى موضوعات بل إلى "وحدات معنى"[3].

والنتيجة التى انتهى إليها هوسرل من تحليلاته كانت أقرب إلى المثالية. صحيح أنها تختلف عن المثاليات السابقة، إلا أنها مثالية على أى حال باعتبار أن وجود الأشياء والموضوعات والعالم الخارجي قد ظل فى فلسفته يدور فى فلك الذات"[4]. هذا فى المراحل الثلاثة الأولى من تفكير هوسرل كما يقول د. يحيى هويدي فى دراساته عنه، لكن التطورات الأخيرة والتى تمثل المرحلة الرابعة والتى كثيراً ما يغفلها المؤرخون تكشف عن كثير من الجوانب الواقعية فى فلسفته، كما يتبدى فى كتابه "التجربة والحكم" حيث يقدم لنا كثيراً من الأفكار الواقعية، وكذلك فى الجزء الثانى من كتاب "أفكار لفلسفة ظاهريات خالصة" حيث يتحدث فى لهجة واقعية عن نوع من البداهه التى يطلق عليها (البداهة الأصلية) وهى بداهة الأشياء فى تشكيلاتها الموضوعية، فى تجمعاتها المادية. ويتحدث عن معطيات سابقة على

(1)ادموند هوسرل – المرجع السابق، ص 13-14.
(2)د. زكريا إبراهيم – دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص355.
(3)المرجع السابق، ص355.
(4)د. يحيى هويدى "دراسات فى الفلسفة الحديثة المعاصرة"، ص248.

المعطيات الشعورية، وعن الزمان باعتباره زماناً يمثل النسيج الواقعي للظـواهر[1]. وهذا الاتجاه الواقعي يمثل مرحلة من مراحـل تفكـيره ولاشـك أن الكـشف عـن مخطوطات هوسرل سيساعد على توضيح هذا الاتجاه فى فلسفته. وهـذا الـرأى مـا يذهب إليه أيضاً رسل فى مقالته "فلسفة القرن العشرين" فكتاب "مباحث منطقية" الذى صدر عام 1900 – سرعان ما بدأ يحدث أثره العظيم فى الثورة على المثالية[2].

وهناك تفسيراً آخر لمعنى الحكم والقـصدية عنـد هـوسرل يحـاول إيجـاد بـذور مبكرة لهذه الأفكار الواقعية عنده منذ كتابه عن "فلسفة الحساب" الذى نشر الجزء الأول منه فى هاله 1891 فى مجلة البحوث النفسية والمنطقية نجده لدى لوير "الـذى يرى أن هوسرل يستخدم لأول مرة كلمة القصد فى "فلسفة الحساب" بمعنى توجه الذات إلى مضمون التجربة. وهذا المعنى الذى يحدد الدلالة النفسية للقـصد يحـدد بالتالي مضمون التجربة طبقاً لاتجاه الذات"[3]. ذلك لأن القصد هو أساس الحكم، والحكم له دلالة موضوعية قبل أن تكون له دلالة ذاتية. والحكم حـين ينطبـق عـلى الأفراد يقتضي وجودها فى الخارج. وكـذلك الحكـم عـلى الماهيـات لا ينطبـق عـلى وجودها الذهني فقط بل ينطبق أيضاً على وجودها الخارجي"[4].

. هذا فيما يتعلق بهوسرل، أما بيرى فالعقل عنده أكثر من محتوياته "أنه أداء وفعل أيضاً"، أن العقل هو الذى يحدد المأخوذ من عالمه المحيط به، فالـشيء المرئـي يتميـز عن غير المرئي، أو عن مرئي آخر بفعل الرؤية"[5] ومن جهة ثانيـة يمكـن أن نـصل إلى العقل أيضاً عن طريق الجسم. فالجسم يتكامل بفضل الجهاز العـصبي، ويرتفـع إلى مستوى وظيفي يسمى العقل. ويوضح بيرى ذلك بقوله "إن الجـسم يرتفـع إلى العقل عندما يؤثر فى بيئته بطريقة خاصة، عندما يسعى إلى اهتماماتـه وأهدافـه عـن

---

(1) المرجع السابق، ص249-260.

(2) B. Russell: Twentieth Gentury philosophy, p. 240.

(3) أدموند هوسرل: تأملات ديكارتية: نازلي إسماعيل، ص52، 59.

(4) المرجع السابق، مقدمة د. نازلي إسماعيل، ص60.

(5) د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص355.

طريق الحس، الفهم، التذكر، التفكير، التخطيط، هذه الأفعال تفصل ذلك الجزء من البيئة الكلية التي تؤثر فيها، وبدون أن تفقد صفتها الجسمانية تأخذ لنفسها صفة العقلي. وعلى ذلك فالعقل لا يحدد على أنه جوهر غير مادي، أو على أن عناصره لها صفة عقلية. أنه سبيل خاص وسلسلة من الأحداث تعمل في بيئتها المحيطة بها وتتميز باستمرارها وتماسكها خلال الزمن[1].

وعلى ذلك فالعقل الواعي كما يحدده بيرى هو أمر ذو جانبين:

فهناك أولاً ما يطلق عليه عموماً المضمون أو الموضوع مثل المحسوسات، الأفكار. وهذه كما ذكرنا أجزاء من البيئة يقوم العقل باستعارتها، إلا أنها لا تمتلك عن طريقه. وعلى هذا تكون إحساساتي أجزاء من هذا المكان متحدة في العقل إلى المدى الذي أنظر فيه إليها أو ألمسها أو أستمع إليها، ولكن دون حكم مسبق بخصوص علاقاتها الأخرى. فالمنضدة على سبيل المثال حين أدركها تكون حاضرة داخل مضامين عقلي، ولكنه – أي عقلي – لا يتوقف على هذا في أن يكون على المنضدة أو أن يكون منجذباً نحو مركز الأرض وهكذا..

والجانب الآخر للوعي هو ما يطلق عليه الذات، أو نشاط العقل ويتكون من أفعال الإدراك الحسي أولا التفكير أو التذكر...إلخ والنظرية الواقعية تعتبر هذا الجانب مجانس الأجزاء مع ما يحيط به. فالروح ليست هيولي يمكن اكتشافها عن طريق الاستبطان، بل هي وحدة من أنواع عديدة من الأشياء التي يمكن أن توجد لأي مشاهد في الميدان نفسه من التجربة الملاحظة لوقائع التجربة. وبوضع هذين الجانبين للعقل معاً ينتج الرأى القائل بأن الوعي هو طريقة للتفاعل داخل عالم واحد مجانس الأجزاء.

وعلى هذا تقوم دراسة العقل عن طريق منهجين عند بيرى هما:

1 – منهج الاستبطان. 2 – منهج الملاحظة.

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 24.

حيث يقوم الاستبطان باكتشاف العقل من الداخل، وتقوم الملاحظة بعمل ذلك من الخارج وعند بيرى على النظرية الملائمة أن تشمل جانبي العقل. فالاستبطان الذى يعالج المضامين الداخلية للعقل يخفق فى أن يدرك العقل على أنه سلوك، وعلى هذا فإن الملاحظة يجب أن تكمله. فتكامل المناهج يتفق مع ضرورة التكامل بين المضمون والفعل[1] فالعقل يتبدى من ناحية المضامين المعلومة له ومن ناحية الأفعال التى تستضيف هذه المضامين. لكن كيف يتأتى ذلك على الرغم من الاختلاف بين هذين المجالين للعقل؟ والرد على ذلك ميسر إذا ما عرفنا أن الخلاف ليس بهذا الشكل بل ربما حسب رأى بيرى لا يوجد خلاف على الإطلاق، ذلك لأن مضامين العقل ليست عقلية من أى نوع، وإنما هى محايدة والافتراض بأن هذه المضامين عقلية أكثر من كونها حيادية هو فى الحقيقة مثال على ما أطلق عليه بيرى زيف الخصوصية المطلقة(2 Excluive Particularity أى أن العقول تصنف النظم المتداخلة.

ولكن إذا ما كانت المضامين وهى مفهومة استبطانياً ليست عقلية فما الذى يجعلها كذلك؟ أن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب فحصاً للعقل على أنه فعل، وبالتالي فإن هذا يتطلب استخداماً لمنهج الملاحظة. ومعنى ذلك أن بيرى هنا مستعيناً بجهود هولت خاصة ما قدمه فى "مفهوم الوعي"[3] عمل على تطوير رأى جيمس فى الوعي، والذى كان جيمس يعرفه فى اصطلاحات الشعور الجسماني. ونظراً لعدم تجاوزه للاستبطان، فإن جيمس لم يتوصل إلى تحديد التعريف التام للوعي (العقل)، وعلى ذلك أصر بيرى على أن الفعل الجسماني وليس الشعور الجسماني هو ماهية الفعل العقلي[4].

---

(1) P. B. Perry: Present philosophical tendencies, pp. 274-277.

(2)

(3) يعترف بيرى بأنه يقدم نظرية فى العقل تدين إلى العمل الذى قام به هولت لقد كانت المادة التى استخدمتها وهى أساساً فسيولوجية فى دراسة للعقل إلى أسباب عديدة منها، تلك الثنائية التى تقسم الإنسان. J. Blau, p. 289, Andrew Reck, p. 16.

(4) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 285.

وجهود بيرى وهولت فى هذا المجال توضح "أن الواقعية الجديدة قد ساعدت على الحركة العامة لتحويل الدراسة الفلسفية للعقل إلى علم نفس عملي[1]. ذلك، لأن بيرى فى صياغة مفاهيمه النظرية فى المعرفة والقيمة واجهته صعوبات عديدة نفسية ومنطقية فى تراث علم النفس. وهو يحاول أن يقدم حلولاً منهجية لعلم النفس وذلك بتجاوز التقسيمات المصطنعة والافتراضات الخاطئة لمدارس علم النفس المختلفة[2] ففى ثانى فصول "آفاق القيمة" يرجع الصعاب التى عاقت تقدم علم النفس من دراسته للعقل إلى أسباب عديدة منها، تلك الثنائية التى تقسم الإنسان إلى عقل وبدن والتى أخذت صوراً متعددة أوجبت ثنائية أخرى فى المناهج المتبعة فى دراستها، فالروح تخضع للاستبطان فى حين أن الجسد يحتاج إلى إدراك مشاهد ثان. لكن لما كان علم النفس فى تطوره المعاصر يرتبط بالمنهج العلمي فقد تبني الخارج مقابل الداخل. والاصطلاح وظيفي هو المعبر عن هذا الاتجاه، الذى يعني أن الإنسان لا يدرك عن طريق الاستبطان ولا عن طريق اصطلاحات فسيولوجيا الأجسام الدقيقة، ولكن عن طريق مصطلحات نماذج النشاط الذى يقوم به الوسيط فى بيئته.

وقد عبر عن هذا الاتجاه جيمس فى "ميادين علم النفس" 1890 وانجل فى ميدان علم النفس الوظيفي لسنة 1903 و"علم النفس" سنة 1904، بالإضافة إلى هولت فى "مفهوم الوعي" 1914، "الإرادة الفرويدية" سنة 1915 وكذلك تولمان فى "التعرف الغرضي للبشر والحيوانات" سنة 1932. ومعنى ذلك أن الواقعي الجديد رغم تمسكه بمنهج الاستبطان فقد أدخل بطريقة ثورية أيضاً منهج الملاحظة لفهم الفعل العقلي معيداً تعزيز تطور علم النفس الفسيولوجي ومعبد الطريق بدرجة أكبر نحو مناهج سلوكية، وهو فى دراسته للعقل وضع تأكيداً على دور النشاطات الجسمانية المعرضة لتأثير الملاحظة التجريبية وبعبارة ثانية نرى أن صور

---

(1) Reck, p. 17.

(2) R. B. Perry: Realms of value, pp. 18-20.

العقل التى تنتجها تلك المناهج المتبادلة تكون مختلفة كلية حتى أنها تؤدى إلى النتيجة القائلة بأن ما يكون عرضة للملاحظة ليس العقل على الإطلاق، ولكنه قشرة لا عقلية أو مظهر خارج منه يمكن عن طريقة أن نستدل على وجود وليس على طبيعة العقل الذى فى الداخل.

وبالنسبة إلى بيرى فالعقل من الداخل والعقل من الخارج هما جزءان من العقل المركب يتعلق ببعضهما البعض وبالكل الذى هما جزءان منه بالطريقة نفسها التى يكون عليها السطح المحدب والسطح المقعر لصدفة. ككل فعندما ننظر إلى الصدفة فإننا نميل إلى أن ننظر إليها على أنها سطح مقعر أو محدب، وذلك يعتمد على الشكل الذى ندركه أولاً، ومع هذا فمن الممكن التغلب على هذا الميل البدائي. ونعرف الصدفة كلها فى صورتها الكاملة (المحدبة والمقعرة) معا. وبالمثل فإن بيرى يتمسك بأن ما يكون العقل من الداخل والعقل من الخارج، فهذا يتعلق بنقطة البداية المعرفية الخاصة به. ويمكن أن تتغلب على هذا الميل البدائي ونعرف العقل فى صورته الداخلية والخارجية الكاملة[1].

هذه هى فكرة بيرى عن الوعي(العقل) وهو حين يطرح هذا الرأى فى العقل أو ما يطلق عليه "محايثة الوعي" فهو يعارض آراءاً أخرى أشهرها رأيان يظن أنهما يقدمان أساساً أفضل للحياة الأخلاقية والدينية هما:

1 — النزعة الروحية: وفيها يكون الوعي متساوياً فى الامتداد مع الأشياء، فكل شيء هو وعي. وتؤكد الواقعية الجديدة على العكس من ذلك على أن الوعي يكون نمطاً واحداً من الشيء بين أنماط عديدة، وهو متشابه النوع مع بقية الأشياء فى العالم بمعنى أنه يتكون من نفس العناصر، ولكن المجموعة الخاصة من العناصر والتى تميز الوعي تختلف عن الأشكال الأخرى مثل الأجسام والنظم الرياضية[2].

2 — الثنائية: وهى الرأى الثانى المقابل لمحايثة الوعي، وهى تتصور الوعي على

J. Blau, p. 285.(1)

R. B. Perry: Present conflical of ideals pp. 377.(2)

أنه هيولي خاصة تتميز عن المادة الجسدية، وغير كفء لأن يدخل معها فى أى تعامل، والواقعية الجديدة من الناحية الأخرى تؤكد على أن الوعي يختلف عن الأجسام بدرجة كبيرة مثلما يختلف النظام الجسدي الواحد عن الآخر. فله أسلوب العمل الخاص به، والذى يميزه عن مجرد الأسلوب الآلي، لكنه يوجد على المستوى نفسه مع الأجسام، وعلى هذا فهو قادر على التأثير فيها والتأثر بها[1]. وقد عرض بيرى لهذا الرأى بالتفصيل فى مقال "سهولة الانقياد والغرض" وهو متفق فى ذلك مع ما قدمه هولت فى "الرغبة الفرويدية".

ويقارن بيرى النتائج العملية لنظريته فى محايثة الوعى، ونتائج كل من الثنائية والروحانية. وبالنسبة للثنائية فهى تقر بأنها تخلص الوعي من فساد المادية، ولكن على حساب قوتها التى تنحل، ويبقي الوعي فى العالم، ولكن بعيداً تماماً عن أن يلمسها. ولأنه ذو نمط روحاني تماماً لا يمكن أن يكون أقل تأثيراً على القوة المادية التى تحكم الطبيعة.

والنتيجة الثانية للثنائية هى "الذاتية الأخلاقية" التى يقصر فيها الإنسان مجهوداته على تنظيم أفكاره فى عقله وينال الراحة من الاعتقاد بأن التفكير، رغم أنه لا يقيم أى اختلاف لمجرى الحوادث – هو أكثر النداءات عظمة وفخامة[2].

وتنادى الروحانية مثل الواقعية (بتجانس العقل مع ما يحيط به)، وعلى هذا فهى تخلصه من الوهن الذي يصيبه نتيجة للثنائية. وفى رفضهما العام للثنائية هناك رابطة مشتركة بينهما. إلا أن الروحانية تقدم صعوبات عملية جديدة. معنى ذلك أن كل من العقليين والروحانيين والنفسانيين panpsyclists والمثالين الشخصيين سوف يردون العالم إلى أشكال من الوعي مثلما يشعر البشر داخل أنفسهم، ولا يبقي حينئذ شيء للتأثير فيه. وهذه الحالة، ولكي يتفق الوضع مع البيئة الطبيعية، فمن الضروري جعل الروح محسوسة أو مادية. ولكن إذا حاولنا مثل المثاليين المطلقين

(1) Ibid, p. 375.

(2) Ibid. pp. 378-379.

التعرف على الروح الكلية عن طريق النظام الموضوعي للأشياء فإن اصطلاحات؛ "الروح" "الوعي" "العقل" تتوقف عن أن يكون لها معنى مميز. وهناك راحة فى التأكيد بأن الكل يكون روحاً على شرط أن تعنى "الروح" ذلك النظام الخارجي جداً والذى عد مناقضاً للروح[1].

ويمكن أن نجمل نتائج تحليل بيرى للوعي على الشكل التالي: ما هو معروف مباشرة سواء أكان ملاحظة أو استبطان هو العقل الحقيقي. لا يكون العقل الكلي هو المعروف فى أية حالة خاصة، وبالتالي يجب أن تتلاءم نتائج كل من الملاحظة والاستبطان لتكمل بعضها البعض. حيث تميل الملاحظة إلى التقليل من مضامين العقل والتأكيد على أفعاله، ويميل الاستبطان إلى التقليل من أفعال العقل والتأكيد على مضامينه. وعند جمع هذه العوامل معاً فإنها تكون عقلاً كلياً لا يكون أى جزء منه متعلقاً بأى عارف. ويمكن أن يستدل على المضمون العقلي من الفعل العقلي، وعلى الفكر من السلوك. والسبب الذى يجعل هذا ممكناً هو أن عناصر المضمون العقلي ليست عقلية تماماً فهى حيادية غير قابلة للتغير.

. والأفعال العقلية هى النشاطات الجسمانية لكائن عضوي هى عندما تعالج بيئته نحو تحقيق اهتماماته، أما المضامين العقلية فهى ليست إلا أجزاء من البيئة التى تمارس عليها الأفعال العقلية. والوسائل الجسمانية بما فى ذلك أعضاء الحس والنظام العصبي تكون معروضة فى حركة الفعل العقلي بينما يتفاعل الكائن الحي مع بيئته، ونستطيع أن نستدل على ذلك الجزء بملاحظة أى ناحية من البيئة الخارجية للفرد يعمل نحوها بطريقة مهتم بها[2].

ويقدم سارتر رأيا فى الوعي معتمداً فيه على هوسرل يقترب جداً من رأى بيرى وذلك فى كتابه "تعالى الأنا" حيث يعارض التصورات المثالية للوعي، تلك التى قدمها ديكارت وكانط وإلى حد ما هوسرل نفسه. ويقدم سارتر تصوره للوعي فى

---

(1) Ibid, p. 379.

(2) Ibid., pp. 377-378.

العبارة التى تعد مقدمة كتابه والتى يقول فيها: "فى رأى معظم الفلاسفة يقطن الأنا داخل الشعور، غير أن بعضهم يتصور أن الأنا حاضر حضوراً صورياً فى باطن الخبرات الحية باعتباره مبدأ للتوحيد خالياً من أى مضمون. أما البعض الآخر وهم الغالبية من علماء النفس فيتصور الأنا من حيث كونه مركزاً للرغبات والأفعال، على أنه حاضر حضوراً مادياً فى لحظة من لحظات حياتنا النفسية، وغايتنا فى هذا البحث البرهنة على أن الأنا ليس فى الشعور على نحو صوري أو مادي، فهو موجود فى الخارج أى فى العالم، أنه من موجودات هذا العالم ووجوده شبيه بوجود الأنا كما هو ماثل فى الآخرين"[1].

يتبين أن سارتر فى هذا النص مثل بيرى يفهم الوعي ليس على أنه كيان داخلي مصمت أو "صندوق مغلق" بل هو نوع من القصدية أو الاتجاه للخارج أو استجابة للبيئة الخارجية. ويتضح هذا الفهم لدى بيرى للعقل فى "الاتجاهات الفلسفية الحالية". فالعقل عنده تنظيم طبيعي مركب ذو أشكال واهتمامات، ونظام عصبي ومضامين، هو يعمل وفقاً للاهتمامات الخاصة به[2].

والاهتمام الأساسى للإنسان عند بيرى هو الإبقاء على الذات. واستمراريته أثناء التطور النشوئي عن طريق أنواع مختلفة من الاهتمامات الخاصة، بعضها خاص بالنوع وبعضها خاص بالفرد. ويساعد النظام العصبي وكذلك الأدوات الجسدية الأخرى اهتمامات العقل، وذلك بجعل علاقاتها النشطة بالبيئة الخاصة بها أمراً ممكناً. والاهتمامات والأدوات التى يتم استيعابها معاً هى التى تشكل فعل العقل. والمضامين الخاصة بالعقل هى أجزاء من البيئة التى يتعامل معها من خلال أدواته بالنيابة عن اهتماماته[3].

---

(1) Sartre, La transcendence de l' ego, Paris, bibrarie philosophique 1966, p. 13.
والترجمة العربية للدكتور حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1977 ص55.

(2) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 304.

(3) Ibid, p. 305.

ويفوق العقل البشرى العقول الأخرى فى كل من التنوع والترابط الخاص بالاهتمامات وفى تميز ومدى المضامين الخاصة به. فهو يؤدى بالنسبة إلى مجردات ومبادئ وتنوع لا حصر له من المواضيع المركبة ومناطق بعيدة عن المكان والزمان يقع كل منها خارجا عن الاقتصاد العملي للحيوانات والتى تعتبر عاجزة نسبياً فى الحس والذاكرة والفكر. والعقل الذى يتألف بهذه الطريقة هو العارف وتعد هذه النظرة إلى العارف صلب نظرية بيرى فى المعرفة.

ثانياً: نظرية المعرفة

تجمع ابستمولوجية الواقعية الجديدة نظريتين مركبتين معاً هما:

1 – نظرية المحايثة Immanence

2 – نظرية الاستقلال Independence وهى مكملة للأولى وأكثر أساسية منها.

والمحايثة فى المعنى اللغوى مصدرها لاتيني بمعنى "يمكث فى" وتطلق المحايثة على الكمون[1]. وفلسفياً يرجع هذا اللفظ إلى أرسطو وقد استخدم فى الفلسفة المدرسية، لكن معناه المعاصر نجده لدى كانط[2] وفلسفة المحايثة تيار انتشر فى نهاية القرن التاسع عشر، والمسلمة الرئيسة لهذه الفلسفة تقول "لا وجود إلا لما هو موضوع الفكر". والوجود محايث للوعي، والموضوع مرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالذات. وقد أدخل المحايثون مفهوم "الوعي بشكل عام" الذى كانوا يفترضون أنه مستقلاً عن العقل البشري. وقد تبنت الواقعية الجديدة موقف المحايثون من نظرية الانعكاس وتعريفهم للمعرفة بأنها مزور الأشياء فى الوعي[3]. على ألا يفهم من ذلك من (فى) أى معنى مكاني.

---

(1) ويعرفه الخوارزمي فى مفاتيح العلوم بأن "الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد فى اللبن قبل ظهوره وكالدهن فى السمسم" مفاتيح العلوم، طبعة عبد اللطيف العبد، دار النهضة العربية، ص114.

(2) Morris tockhamner: Kant Dictionary, 1972, p. 101.

(3) M. Rasenthal & P. yuden: A Dictionary of philosophy p. 207.

إلا أن التحديد السابق للمحايثة فيه نوع من الخلط بين موقف كل من المثالية والواقعية الجديدة من المعرفة، لذلك يجب علينا التمييز بين معنيين للمحايثة. فكما جاء فى "المعجم الفلسفي": مبدأ المحايثة يعنى أن "الكل داخل فى الكل" وتطبيق ذلك فى مجال المعرفة يدل على معنيين، الأول هو المحايثة: أى القول باستحالة وجود شيء خارج الفكر، لأن الفكر لا يعرف إلا ما سبق وجوده فيه. ولا قدرة له على معرفة الأشياء المستقلة عنه أو الموجودة بذاتها. وهذا مبدأ أساسي للمثالية والمعنى الثاني هو المحايثة الإضافية، وهو القول إن الإنسان لا يدخل فى علمه، إلا ما كان مطابقاً لحاجة من حاجاته، ولا يدرك الحقيقة إلا إذا كان فى نفسه استعداد لقبولها، فكأن علمه بالشيء وإدراكه للحقيقة أمران إضافيان متعلقان بالحاجات والاستعدادات الكامنة فى نفسه، وكأن الشيء محايث فى الحاجة التى يرى فيها محايثة الحقيقة فى الاستعداد لقبولها أو كمون الغاية فى الوسيلة المؤدية إليها[1]. وهذا المعنى الأخير قريب من فهم الواقعية الجديدة للمحايثة. إلا أن المحايثة وحدها لا تكفي وألا تكون اتهامات للواقعية رويس كما ذكرنا صادقة لكن يضاف إليها نظرية، أو مفهوم الاستقلال.

ونظرية الاستقلال هى النظرية الأساسية التى تميز كافة الاتجاهات الواقعية كما ذكرنا وقد جهد الفلاسفة الواقعيين فى إثبات هذا الاستقلال. وإذا كان الاستقلال مبدأ عاماً يميز جميع الواقعيين بلا تحديد، والمحايث تبنتها بعض التيارات المثالية، إلا أن "استقلال المحايثة" هو الجديد الذى افترضته الواقعية الجديدة لدى بيرى وزملائه، لن يكون الأمر بعيداً عن الحقيقة إذا ما قلنا إن المبدأ الرئيسي لها هو استقلال المحايث[2] فأهم شيء بالنسبة إلى أى موقف واقعي هو تأكيده على أن الأشياء توجد مستقلة عن العقل الذى يدركها[3]. واستقلال المحايث يعنى فى

(1)د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان ص244، 245.

(2)R. B. Perry: Present conflical of Ideals, p.

(3)مفهوم الاستقلال هو ما تجمع عليه كل تعريفات الواقعية، أنظر فى ذلك بالإضافة إلى كتابات بيرى وغير من الواقعيين، تعريفات كل من ازفلد كوليه: المدخل إلى الفلسفة ط3، ترجمة د. أبو =

الواقعية الجديدة أن العالم وموضوعاته حقيقة، وغير تابع للعقل وفى الوقت نفسه ماثل مثولا مباشراً أمام العقل فى المعرفة والإدراك.

وبعد أن قام بيرى بهذا التأكيد بأن ما يميز الواقعية الجديدة عن غيرها من الفلسفات الواقعية مفهوم محايثة الوعي[1]. يبقى عليه أن يفسر كيف تصبح مضامين العقل أشياء مستقلة. ونظرية المحايثة والقول "بحيادية مضامين العقل" يجعل من السهل فهم تأكيد بيرى بأن العناصر نفسها تؤلف العقل والجسم. "فلا ينقسم الواقع إلى مجال للعقل وآخر للجسم، ولكنه بالأحرى مجال للعلاقات"[2]. فحين يكون أى شيء معلوم فإنه يدخل فى علاقة تشكله كمضمون للعقل والأشياء فى علاقتها بكونها معرفة هى الأفكار. ويمكن لهذه الأشياء أن تحافظ فى الوقت نفسه على تنوع العلاقات الأخرى. والأشياء تكون محايثة فى العلاقة الإدراكية، لكنها لا تتشكل بواسطة هذه العلاقة، لأنها تتخطى هذه العلاقة بظهورها فى علاقات أخرى فى الوقت نفسه. ولكن أهم نقطة هنا هى أن الاختلاف بين المعرفة والشيء مثل ذلك الذى بين العقل والجسم هو اختلاف علائقي ووظيفي وليس اختلافاً خاصاً بالمضمون[3].

وما يطلق عليه "الواحدية الأبستمولوجية" هو اصطلاح آخر لنظرية المحايثة. وهو يشير إلى أنه عندما يكون شيء معطى " أ " يكون معرفاً، فإن " أ " ذاتها تدخل فى علاقة تمنحها الفكرة أو المضمون الخاص بالعقل[4].

العلا عفيفي لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1955، ص291، وأيضاً وولف فلسفة المحدثين والمعاصرين المترجم نفسه سنة 1936 ص23 وللدكتور يحيى هويدى اتجاه واقعي يدعو إليه فى كتبه، أنظر له أضواء على الفلسفة المعاصرة، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية ص212، 213، 175، 177، ومقدمة فى الفلسفة العامة ص190 وما بعدها. وانظر أيضاً هوكنج.

E. Hoaking: Types of philosophy, pp. 326-327., p. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 201.

(1) R. B. Perry: Present conflicat of Ideals, p. 377 ff.

(2) J. Blau, pp. 286-287.

(3) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 308.

(4) Ibid, p. 308.

وعلى هذا فإن نظرية المحايثة ترفض كلا من ثنائية العقل والجسم وثنائية الفكر والشيء. وبدلاً من ثنائية الجواهر العقلية والفيزيائية فإنه يستعاض عنهما بمفهوم تنظيمات المضمون. وبدلا من فهم الواقع على أنه ينقسم بين مجالين لا يمكن اختراقهما مطلقاً فإننا يمكن أن نفهمه على أنه مجال لعلاقات متداخلة. بينها تلك العلاقات التى يصفها علم الطبيعة وعلم النفس على أنها الأكثر ألفة، ونمطية ويصفها علم المنطق على أنها الأكثر بساطة وعمومية[1].

"وتتفق هذه الفكرة الأساسية لدى بيرى والواقعيين الجدد مع فكرة المجال التى أوردها أميل بريبه عند حديثه عن خصائص الفلسفة المعاصرة فى كتابه القضايا الحالية للفلسفة المعاصرة" فى الفصل الأخير، فهو يرى أن من الواجب أن نبحث عن منبع الفلسفة المعاصرة فى هذه الحركة القوية نحو الأمور الواقعية. وهو يرى أن جميع النظريات التى عرض لها تتجه بصفة عامة إلى نقطة واحدة: "فهى (النظريات) لا تعتقد أن الشعور وعاء مغلق توجد فيه الظواهر الشعورية كما لو كانت سجينة، بل يشبه الشعور أن يكون قطباً له ما يقابله وهو أما العالم الخارجي، وأما شعور الآخرين وأما الحقيقة العليا وذلك تبعاً لاختلاف التراكيب المشار إليها"[2]. ويشيد بريبه بالأبحاث التى قام بها "باليارد" Paliard فى دراسته للتفكير الضمني والإدراك بنوع من التفكير الضمنى الذى يعد فيه كل من الإحساس والشيء الخارجي شرطاً فى الآخر كما لو كانا قطبين يتوقف أحدهما على الآخر"[3].

ويذكر بريبه كتاب البرتوبيرلو "من علم النفس إلى الفلسفة" الذى جاء مؤكداً وجهة نظره الخاصة فى الاتجاه العام للفلسفة. ذلك لأنه يرى استحالة دراسة ظواهر الشعور مستقلة عن العالم الخارجي، ولأنه فى تطبيقه العام لفكرة المجال على كل من

---

(1) Ibid, p, 311.

(2) أميل بريبه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة ترجمة د. محمود قاسم. دار الكشاف القاهرة 1956، ص110-115-118.

(3) أميل بريبه.. المرجع السابق ص115، 116.

العالم الروحي والعالم المادي يتفق تماماً وبصفة خاصة مع إحدى النتائج التى توصل إليها بربيه نفسه. "فالمجال لم يعد شيئاً فى ذاته لكنه مجموعة من العلاقات التى توجد بين بعض القوى المضبوطة، وسيحل المحال شيئاً فشيئاً محل الجوهر". وهذا هو السبب فى كوننا: "نستطيع الكلام عن مجال نفسي ونريد به سلوكاً منظماً يتألف من تيار من الحركات والصور التى يواجهها أحد الميول. ومثل هذه المجالات هى الظواهر الأولية التى لا يمكن التفرقة بين عناصرها الأولية إلا من الوجهة النظرية المجردة. وإذن فلربما كان المجال هو الحقيقة الكونية التى تسموا على التفرقة بين العقل والمادة"[1].

وهذه الفكرة عن المجال قريبة جداً من "مفهوم تنظيمات المضمون". وبرغم تأصل الأشياء فى العقل والمعرفة المباشرة، فإن الشيء يسمو على الفكر، وذلك أولا لأنه كمضمون يتميز كلياً عن الفعل العقلي الذى يعنيه وثانياً لأن له طبيعته الداخلية الخاصة به، والتى بها يدخل فى علاقات غير إدراكية – على سبيل المثال علاقات فيزيقية مع الأشياء الأخرى. وينتج عن ذلك: "أن وجود الشيء مستقل عن الذات أو ما يسميه الواقعيون تفوق الموضوع Sa Transcendance وليس معنى الاستقلال هنا أن ثمة حداً فاصلاً بين الموضوع والذات، بل معناه فقط أن الذات لا تؤثر فى وجود الشيء باعتباره موجوداً متفوقاً فى الخارج. إن الذات تتصل بالموضوع اتصالاً ما، ولكنها لا تؤثر فيه[2] ويرى د. هويدى "أن معرفتنا للشيء لا تعتمد على العقل وحده إذ أن وضع الشيء بالنسبة إلى ما يحيط به من أشياء أخرى فى المكان والإطار الموضوعي الذي يظهر به فى الوجود الواقعي أو فى الكون وانتمائه إلى مجموعة معينة من الأشياء كل هذا يؤدى إلى توضيح الموضوع بالنسبة لنا، وهذا التوضيح لم يكن للعقل نصيب فيه على الإطلاق[3]. وهذا معناه أن وجود الأشياء

---

(1)نفس المرجع ص117، 118.

(2)د. يحيى هويدى – مقدمة فى الفلسفة العامة ص194.

(3)المرجع السابق، نفس الصفحة.

ليس مرهوناً بمعرفتها فيجب أن نفرق فى الشيء بين الجزء البسيط الذى تستطيع الذات العارفة أن تلم به، وبين وجود الشيء الذى يفوق ما نعرفه، فهناك صلة بين الشيء وبين الذات، لكن هذه الصلة لا تتعدى حدود المعرفة إلى الوجود. فالشيء لا يعتمد على الذات فى وجوده، أى أنه مستقل، والاستقلال هو النظرية التى يكمل بها بيرى المحايثة. ويمزج الاستقلال والمحايثة فى نظرية واحدة أكثر اتساعاً فقد اعتقد أنه قد أقام المبدأ الرئيسي للواقعية الجديدة، وهو استقلال المحايثة. ويحدد ريك الاعتبارات الأربعة لدى بيرى التى تجعل الأشياء مستقلة عن القرائن التى تدخل فيها وهى:

أولاً: إخفاق المثالية فى تعضيد قضيتها.

ثانياً: القول بالعلاقات الخارجية يظهر أن الأشياء مع أنها يمكن أن تدخل فى مجال العلاقة الإدراكية وتصبح متأصلة فى العقل لا تتأثر فى طبائعها بهذه العلاقة.

ثالثاً: التمييز الحاد بين العقل ومضمونه، يتضمن أن المضمون يكون عقلياً فقط عند اتصاله بفعل عقلي.

رابعاً: فإن المناقشة التجريبية نحو الواقعية مبنية على علم العقل والوعي الذى بتعريفه للعقل على أنه استجابة اختيارية لبيئة موجودة من قبل ومستقلة فى وجودها، يتطلب أن يكون هناك شيء موضوعي لكى تستجيب له"[1].

هذه هى الواقعية الجديدة ونظرياتها فى المعرفة عند بيرى الذى يحدد النتائج الأخلاقية والدينية لها فى أنها: فردية، ديمقراطية، وذات نزعة إنسانية فى أخلاقها، وهى تعتقد فى وجود الله. ومصلحة فى الديانة الخاصة بها، وهى ترفض الأوهام، ويقظة، تميز الخير عن الشر وتحاول الارتقاء به[2].

والواقعية الجديدة قريبة من الحياة، فهى تربط "مدينة المستقبل" بالآمال

Reck., pp. 18-19.(1)

R. B. Perry: Present ...., p. 379.(2)

الحاضرة وبكفاح الجنس البشري. ولكى يوضح بيرى ذلك يستعين بنص لويلز Walls — نقتبسه هنا — ليحدد ما يدعوه بـ — "مملكة العالم الخاصة بالآله".

"تكون هذه المملكة نشاطاً سلبياً متساوى فى الدرجة لكل الجنس البشري نحو غايات مقدسة معينة. وهذه الغايات كما ندركها هى: أولاً المحافظة على الحياة البشرية، ثانياً: استكشاف الوجود الخارجي للطبيعة كما هى، وكما كانت أى التاريخ والعلم، وثالثاً: ذلك الاستكشاف للإمكانية الإنسانية والتى هى الفن. رابعاً: توضيح الفكر والمعرفة الذى هو الفلسفة. وأخيراً التوسع التدريجي والتطور الخاص بالحياة السلالية تحت هذه الأضواء حتى يمكن للرب من أن يعمل عبر مجموعة أفضل باستمرار من الإنسانية، وعبر عقول مهيئة بطريقة أفضل حتى يزداد هو وسلالتنا إلى الأبد. ونعمل إلى ما لا نهاية نحو تطوير قوى الحياة وقهر القوى العمياء للمادة خلال أعماق الفضاء. والرب غير المنظور[1]".

والواقعية هى الفلسفة الوحيدة التى تقدم مثل هذا العالم، وذلك لأنها تدرك تميز الوعى، بينما تسمح له فى نفس الوقت بالدخول فى العالم الطبيعي كعامل ديناميكي أصيل[2]، كما أن لهذا العامل (الوعي) أهميته الكبرى فى فهم العالم الطبيعي وله أيضاً الأهمية نفسها وربما أكثر فى التعامل مع العالم الإنسانى وهو موضوع الباب الثانى الخاص بنظرية القيمة.

Ibid, p. 380.(1)

Ibid, p. 379(2)

الباب الثاني
النظرية العامة فى القيمة

الفصل الرابع
طبيعة القيمة وتعريفها

أولاً – حداثة البحث فى القيمة:

لم تكن النظرية العامة فى القيمة إلا امتداداً للاهتمام المعاصر بالبحث فى القيم Values، المسمى بالبحث الأكسيولوجي Axiology. هذا الفرع الذى يعد أحدث فروع الفلسفة وأكثرها تطوراً وذيوعاً فى العصور الحديثة[1]. وذلك بالمقارنة مع مبحثي الأنطولوجيا والأبستمولوجيا. فالبحث فى القيم لم يكتشف إلا فى العصور الحالية، ويعد اكتشافها "أعظم إنجاز فلسفي" للعصر.

وقد كانت دراسة "القيمة" تعد مبدأ أساسياً فى الاقتصاد، وظهرت نظريات عديدة تبحث فى طبيعتها، إلا أنها لم تعرف علمياً إلا فى القرن التاسع عشر كواحد من المواضيع الفلسفية الأصيلة. صحيح أن الفلاسفة قد ناقشوا منذ القدم موضوعات مثل الخير والحق والفضيلة والعدالة والجميل والصادق، إلا أن تصور القيم لم يتضح إلا فى الفلسفة المعاصرة حيث صار يشغل منزلة الصدارة بين موضوعات الفلسفة من حيث الأهمية. وكما يقول الفيلسوف الأمريكى المعاصر ولبر ايريان W.M. Uurban (1873–1952) وهو من أوائل الباحثين فى نظرية

---

(1) Riisicrl Frandzi: What is value, open court publishing company 1974 p. 3.

القيمة المعاصرة: "نادراً ما كان هناك فى تاريخ الفكر وقت شغلت فيه القيمة مكان الصدارة بهذا الشكل مثل الوقت الحالي". وهو يرى أن التغير الأساسي فى القيم الفعلية للجنس البشري أو ما يطلق عليه "الأخلاق القلقة الخاصة بنا" قد خلق ما يمكن أن يوصف بالتغير التدريجي لمركز الجاذبية الفلسفي من مشكلة المعرفة إلى مشكلة القيم. بل أن مشكلة المعرفة ذاتها فى بعض الميادين قد أصبحت مشكلة للقيمة"[1]. والأسباب التاريخية لهذا التغير فى المواقف واضحة تماماً وهى تبدو فى الانتقال من العقلانية إلى الإرادية، والنظام القاسي للروح البشرية الذى يبدو فى التطبيق الكلي لمفاهيم النشوء والصراع من أجل الوجود. هذا التغير التدريجي يجئ من دعوة نيتشه إلى إعادة تقييم القيم[2].

والاتجاه الذى يرمي إلى خلق مجال جديد للقيم يرجع إلى الفلسفة الألمانية. حيث يعد الأب المؤسس لحركة القيمة فى الفلسفة الحديثة هو ردولف هرمان لوطزه (1781-1871)، الذى يعد أول من حلل القيمة من الناحية الفلسفية، لأنه ارتأى أن نقطة البداية فى الميتافيزيقا هى الأخلاق. وشاركه فى هذه الجهود زميله اللاهوتي ريتشل فى مؤلفه "الدفاع عن المسيحية"، ثم تابع الفلاسفة الألمان جهودهما فى هذا المجال.

ونستطيع أن نتبين أن التطور اللاحق فى نظرية القيمة يرجع إلى اتجاهين أساسيين ظهرا فيما يسمى بالمدرسة الألمانية (النمساوية) الأولى، والثانية. والأولى هى المدرسة الاقتصادية التى تضم المتخصصين فى القيمة الاقتصادية أمثال مانجر

(1) W.M. Urban: Valuation, Its nature and lows, librory phil., George Allex uniw Ltd, 1909, pp. 1-3.

وانظر دراستنا عنه: ميتافيزيقا القيمة عند ايربان دار الثقافة العربية، القاهرة 2007.

(2) الاهتمام المعاصر بالقيم يرجع إلى نيتشه "فهو يعد الأب الروحي لفلسفة القيم حيث كان أول من زعزع اليقين فى القيم التى كان لا يجرؤ أحد على مناقشتها وإليه يرجع الفضل فى البحث عن طبيعة القيم وكيفية تصنيفها" د. نازلي إسماعيل فلسفة القيم، مكتبة سعيد رأفت ص 16، 18، 19، 22 وأنظر أيضاً دراستنا عن جينالوجيا القيم عند نيتشه فى كتابنا ما بعد الحداثة والتفكيك: مقالات فلسفية.

وفون وايزر، وفون بوهيم بافريك[1] وهذا يوضح أن علماء الاقتصاد كانوا أسبق أهل العلوم الاجتماعية فى الاهتمام المعاصر بالقيمة. فقد عكفوا منذ قرن مضي على البحث فيها، وفى الدور الذى تلعبه فى حياة الإنسان. وتعمقوا دراستها وتحليلها، وما يتصل بها من إشباع الحاجات والرغبات "حتى وصف بعضهم علم الاقتصاد بأنه علم القيمة"[2]، فعلماء الاقتصاد من أمثال آدم سميث، وجون ستيورات مل قد وسعوا المعنى الاقتصادى الضيق فميزوا بين القيمة فى الاستعمال، والقيمة فى التبادل، وبهذا مهدوا الطريق أمام تعميم استعمالها فلسفياً"[3].

وهنا ينبغي أن نؤكد على فضل الاقتصاديين نظراً لأن للفلاسفة قد بحثوا فى نظرية القيمة بتأثير من هؤلاء الذين قاموا بتحليل أولى للقيمة بمفهومها الاقتصادي نتج عنه مشكلات كثيرة ذات أهمية سيكولوجية وفلسفية. ومع أهمية هذا التفسير الذى يوضح أسبقية علماء الاقتصاد فى دراسة القيمة، إلا أن القيمة بمعناها العام تختلف عن القيمة الاقتصادية "وتشير إلى هذا كلمة الكاتب "رولان درجليس" عجباً لهذا العصر! الناس جميعاً يتحدثون عن "ثمن الأشياء، ولكن أحداً لم يعد يعرف ما لها من "قيمة"[4]. بالإضافة إلى أن نظرية القيمة فى مفهومها المعاصر أشمل من القيمة الاقتصادية. وبالتالى فجهود الاقتصاد يجب أن تكمل فى نطاق نظرية عامة تخضع الأقتصاد للأخلاق. إلا أن تفكير الاقتصادي المركز ليس ملائماً فى نظر بيرى ليعد مثل هذا العمل[5].

---

(1) Nicolas Rescher: Introduction to value thery, prentice Inc, Englewood cliffo, New Jersey 1969, pp. 50-51.

(2) د. توفيق الطويل: القيم العليا فى فلسفة الأخلاق مجلة "عالم الفكر" الكويتية المجلد السادس العدد الرابع 1976 ص 211-258.

(3) R. P. Perry: Realms of value, p. 4, 250.

(4) د. يحيى هويدي: مقدمة فى الفلسفة – مدخل إلى مبحث القيم ص 271-272.

د. عثمان أمين: الجوانية: دار القلم القاهرة 1964 ص 21 الهامش.

(5) R. B. Perry: General theory of value, p. 6-7.

والمدرسة الألمانية الثانية فى القيمة (المدرسة الفلسفية) تشمل: برتنانو، وكلا من اهرنفلس، مينونيج، وأيضاً تلاميذ مينونيج: أوسكار كرواس، وارنست ميلي الذين بحثوا القيمة بمعناها الفلسفي العام بتأثير من أسلافهم السابقين[1]. وبالإضافة إلى هؤلاء هناك مدرسة بادن الكانطية الجديدة، التى أسسها فيلهلم فندلباند (1848-1915)، وريكرت، وتطورت لدى هوجو منستربرج. وقد أثرت المدرسة الألمانية للقيمة فى الفلاسفة الأمريكيين باتجاهها نحو إيجاد نظرية عامة للقيمة، واتضح هذا التأثير لدى كل من بيرى وباركر وايربان: "وبما يتفق مع المفهوم الشامل للقيمة فقد حاول فلاسفة القيمة من المدرسة الألمانية، والذين أثروا تأثيراً جوهرياً فى معظم الكتاب الأمريكيين والإنجليز أن يجدوا نظرية عامة للقيمة مشاراً إليها كعلم للقيمة"[2].

والتأثير الألماني على نظرية القيمة الأمريكية تأثير كبير، وهو تأثير لم يكن راجعاً فقط إلى أن الممثلين الرئيسيين للفكر الأمريكي فى بداية القرن الذين درسوا فى ألمانيا، بل لأن كثير من الأساتذة الألمان قاموا بالتدريس فى الجامعات الأمريكية وقد سمع الأمريكيون الشماليون القيمة "ولیو" Walue قبل أن يسمعوها "فاليو" وذلك بسبب النطق الألماني الخاص بهوجو منستربرج الذى درس بهارفارد 1897، وكان واحداً من الذين نقلوا نظرية القيمة إلى الولايات المتحدة[3].

لقد وصل التأثير الخاص بالقيمة الألمانية على الفلاسفة الأمريكيين درجة كبرى حتى أن بعض الباحثين يرجع الاختلافات الجزئية البسيطة بين مدارس القيمة فى الفكر الأمريكى وتعريفاتها الجزئية إلى مثيلاتها الأصلية فى الفكر الألماني. ويمكن العرض لهذا الموضوع بشيء من التفصيل على النحو التالي: طور برتنانو فى محاضراته فى علم الأخلاق فى جامعة فيينا من 1876 حتى 1894 العمل الأساسي لنظريته فى

(1) Nicolas Rescher: Ibid, p. 50.

(2) Ibid, p. 50.

(3) Riseiri Frandzi: What is value, p. 49. Perry, Realm of value, p. 4.

القيمة محدداً أساس التقييم فى عواطف الإنسان "وربما تكون كلمة المواقف اصطلاحاً أفضل" خصوصاً فى التناقض بين مركب العواطف "الإيجابية" الحب الميل، السرور بخصوص شيء ما، التفضيل،.. إلخ وأيضاً العواطف السلبية "الكراهية، عدم الميل، النفور" وقد وصف الفئة الأولى من الأفعال العاطفية بأنها حب والثانية بأنها كراهية.

وقد طور مينونج تلميذ برتنانو تحليلاً منظماً للتقيم بما يتمشي مع أفكار أستاذه وفى معالجة كل منهما، فإن القيمة ليست قيمة مستقلة بذاتها أمام الأشياء، ولكنها سسمة اشتقاقية تنبع من علاقة الأشياء بالبشر الذين يتفاعلون معها تجريبياً. ومع ذلك فلها أساس موضوعى فى سمات المواضيع الخاصة بها. والقيمة بهذه الصورة ذات الأساس الموضوعي المستقل عن الفكرة والعاطفة والخبرة ترتبط بالنتيجة التى ترى خبرات القيمة أما أن تكون مناسبة أو غير مناسبة. وهذا المفهوم للصلاحية الموضوعية لدى مدرسة برتنانو تم التمسك به بواسطة تابعي هوسرل فى الفينومينولوجيا مثل شيلر وأيضاً فى كتابات هارتمان.

وهناك رأى هام آخر يقابل معالجة برتنانو ومينونج قدمه اهرنفلس الذى أنكر أن أساس القيمة هو العاطفة أو بالأحرى (الهوى) أى اللذة والألم، ورأى أن أساس القيمة يكمن فى الرغبة على العكس من مينونيج (الذى تابعه فى أمريكا برال، اللذين رأوا أن الهوى أمر أساسى للرغبة، ففى رأيهم أننا نرغب فى شيئا ما لأن تأمل وجوده وملكيته يعطينا سروراً، وعلى هذا فإننا نرغب فى شيء ما لأننا نقيمه. وقد رأى اهرنفلس وقد تابعه بخصوص هذا الموضوع بيرى فى أمريكا أننا نقيم شيئا ما لأننا نرغبه، فالرغبة هى الشيء الأساسي[1]، وهى التى تحكم القيمة حيث إن السرور يلى الرغبة، وحالما رغبنا فى شيء، فإننا نرغب فى السرور من تأمل إدراكه أو اكتسابه[2]. وينبغى أن نلاحظ أن جدل مينونج – اهرنفلس، الذى تابعهم فيه برال،

(1) J Laird: Recent philosophy: The Home in library of Maderden knowledge 1945, p. 223& Nicolas Researcher, p. 51.

(2) Nicol Reschen, Ibid, pp. 52-53.

بيرى على التوالي كان نزاعاً داخلياً نظرية "لـذة القيمـة" حيـث نظـر كـل مـنهما إلى السرور على أنه مفتاح القيمة.

إلا أنه ينبغى علينا أن لا نغالي فى تأثير المصادر الأجنبيـة عـلى الفكـر الأمريكـي خاصة فى تطوراته الحديثة. فتطور نظرية القيمة فى كـل مـن إنجلـترا وأمريكـا يعـد جزءا من التطور العام للفلسفة فى كل من البلدين حيث تتـصل الميـول الحديثـة فى علم القيم بـالحركتين المميـزتين للفلـسفة الأمريكيـة المعـاصرة للواقعيـة الجديـدة والبراجماتية[1].

وإذا اعتبرنا – تجاوزاً – التأثير الألمانى مصدراً أو دافعاً أكاديمياً – أى يعـود إلى الاهتمام النظرى – لنظرية القيمة الأمريكية، فهناك بالإضافة إليه سبب آخر يمكـن أن نطلق عليه طبيعة العصر، فقد أسرعت الأحداث بتخمر الأفكـار الجديـدة فـيما يختص بالقيم. حيث كانت أعـمال الفلاسـفة الأمـريكيين محملـة بأحـداث العـصر المتلاحقة. وعلى المستوى النظري فإن نظريـة القيمـة كانـت مثـارة مـن قبـل تبعثـر التقييمات التقليدية نتيجة الحرب العالمية الأولى، وعلى المستوى العمـلي فقـد شـارك الفلاسفة فى ذلك. فلم تنشأ الفلسفة المتعلقة بـالقيم مـن فـراغ بـل كانـت متـصلة بالسياقات المتغيرة للحياة. وعلى هذا كـما يقـول انـدريا ريـك فقـد أصـبح المـاضى مسرحاً لميلاد ونمو فرع جديد من الفلسفة هو النظرية العامة للقيمة فى أعمال بـيرى وباركر وايربان وذلك منذ أصبح المجال الكلى للخبرات وأحكام وتجـارب القيمـة الإنسانية موضوعاً للبحث[2]. وهذا يؤكد قول ايربان: "إن تطور علـم القيمـة، أو النظرية العامة للقيمة، أمراً ذا دافع مزدوج حضاري وتكنيكي"[3].

---

(1) Risciri Frandzi, p. 51.

ويجب أن نشير إلى رائدي فلسفة القيمة وأكبر ممثليها فى فرنـسا همـا لـولاى لافيـل ورينيـه لوسـين الأول صاحب مبحث القيم 1951، 1954 والثانى مؤلف الحاجز والقيمة 1934، والواجب انظر د. نازلي إسماعيل فلسفة القيم ص11.

(2) Andrew Reck, Introduction.

(3) W. M. Urban, Axiology, in Twentielh country phil.

وتلبي نظرية بيرى العامة فى القيمة هذا المطلب المعاصر بدافعيه "فقد كانت إحدى الإنجازات الجوهرية فى النزعة الواقعية الجديدة الأمريكية، والتى كانت قادرة على أن تواجه مواجهة فعالة الأخلاق الثابتة المتعارف عليها"[1] وفى هذا يقول جون ليرد "إن بيرى استطاع أن يظهر أن التحول التاريخي فى قيمنا" يعتمد على تكون ونشوء وتغير الاهتمام وعلى تغير ونمو أهداف المجتمعات البشرية[2] وعلى هذا تعد نظرية بيرى فى القيمة امتداداً لموقفه الواقعي الجديد وتجيئ متسقة معه فقد انتقل من واقعية التكنيكية إلى واقعية عملية ونجد التقاء هذين النوعين فى نظريته العامة للقيمة[3].

ويدور هذا البحث حول فلسفة القيم عند بيرى التى تعد امتداداً وتطويراً لموقفه الواقعي. وهو ينقسم إلى قسمين: الأول النظرية العامة للقيمة، والثانى تطبيقات هذه النظرية فى الميادين المختلفة أو ما يسمى بآفاق القيمة. وهذان الجانبان مجتمعان يشكلان معاً نظريته التكاملية فى القيمة. تلك التى يطلق عليها التجريبية الطبيعية.

وإذا كان هناك من الشراح من يعتبرون نظريته فى القيمة هى الأساس لنظرية أكثر شمولاً للحضارة الإنسانية. ويستدلون على ذلك بأنه فى الفقرة الختامية للنظرية العامة فى القيمة قد نظر وراء تعاريف القيمة الشاملة ومقاييس القيمة المقارنة ووعد باستخدام هذه المبادئ لتصحيح الحدود وإقامة نظام بين مجالاتها الموثوق بها تاريخياً، فإن هذه الخاتمة لم تظهر حتى عام 1954 عندما نشر "أفاق القيمة"، وهى كما ينص عنوانها الرئيسي دراسة نقدية للحضارة البشرية على ضوء نظرية الاهتمام وفيها تبدو الحاجة عاجلة لدراسة نقدية للحضارة[4].

---

(1) هـ. شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية: د. محمد فتحى الشنيطى، دار النهضة القاهرة ص435.

(2) J. Laird, Recont philosophy, p. 223.

(3) J. Blau, p. 288.

وانظر مقدمة د. زكى نجيب محمود للترجمة العربية لآفاق القيمة عبد المحسن عاطف سلام دار النهضة العربية بالقاهرة.

(4) Andrew Reck: p. 35.

هذا التفسير لنظرية القيمة، والذى يطابق بينها وبين مجالات الحضارة البشرية يؤكد مفهوم التكامل لدى بيرى، الذى يتضح فى الوحدة العضوية بين كل من النظرية العامة و"آفاق القيمة"، أى بين النظرية والتطبيق. ففى تقديمه للنظرية العامة يقول: "هذا العمل له امتداداً فيما اسميته بمجال آفاق القيمة الذى تناولت فيه مختلف الأنماط للقيمة، أما هنا فقد حددت معنى القيمة، ووضعت مبادئها الأساسية"[1] وتأكيداً للتكامل بين هذين العملين قال فى مقدمة "آفاق القيمة": بعد أن ناقشت الطبيعة العامة للقيمة، وأوضحت المبادئ التى تحدد أنواعها وتغيراتها الفجائية فى عوالمها الحقيقية يكون الجهد الحالي الذى أقدمه الآن هو الجهد المتمم الصحيح لعملي هذا"[2]. وهذا ما جعل البعض يؤكد أن بيرى يصيغ مفهومه عن القيمة على أنها موضوع للاهتمام بعد 28 عاماً فى آفاق القيمة حيث عبر عن نفسه باصطلاحات أعاد فيها تأكيد صياغته السابقة[3]. وبالتالي فنحن نستطيع من خلال كتاباته المختلفة فى القيم والتى جاءت تاريخياً بعد واقعيته الجديدة أن نحدد الخطوط العريضة للنظرية التكاملية فى القيمة لديه.

وكتابات بيرى فى فلسفة القيم متعددة فبالإضافة إلى عمليه الأساسيين "النظرية العامة فى القيمة" 1926، و"آفاق القيمة" 1954، نجد أيضاً عمله المبكر "الاقتصاد الأخلاقي" 1909 وهو توسيع للموضوع الأساسي الموجود فى مقال له بعنوان "تصور الخير الأخلاقي" المنشور فى المجلة الفلسفية 1907 وأيضاً مقاليه "البحث عن الالتزام الأخلاقي" فى المجلة الدولية للأخلاق 1911، "و"تعريف القيمة" فى مجلة الفلسفة وعلم النفس والمنهج العلمي 1914، اللذان يحملان نفس المفهوم الأساسي لنظرية القيمة الشائعة فى كتاباته كلها. وبالإضافة إلى هذه الأعمال المبكرة التى حدد فيها بيرى مفهومه للقيمة هناك مقالات أخرى مثل "القيمة الدينية"[4]

---

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 694.

(2) R. B. Perry: Realms of value, introduction.

(3) Riseiri Frandzi, Ibid, p. 53.

(4) R. B. Perry: Religious value, The American Journal of theology vol. 1915 pp. 1-16.

وأيضا "القيمة باعتبارها صفة موضوعية" مجلة الفلسفة 1931 و"القيمة من حيث هى قيمة"، ومقالته عن "أفكار وأخطاء الوعي" وأيضاً "القيمة الحقيقية والقيمة الظاهرة"[1]، "القيمة الاقتصادية والقيمة الأخلاقية"[2] وهذه الأعمال تحدد الخطوط العريضة لطبيعة عمل بيرى فى القيم.

وإذا كان الفيلسوف فى كل هذه الأعمال يكمل البناء العام لفلسفته فى القيم أو يقدم لنا نظرية عامة فى القيمة، فهو يؤكد لنا من جهة ثانية سمة أساسية للطابع العام لفلسفته فى القيم أو يقدم لنا نظرية عامة شاملة فى القيمة، ويؤكد من جهة ثانية سمة أساسية للطابع العام لفلسفته، وهو التكامل بين جوانبها المختلفة. والتكامل لا يقتصر على جانب فقط من أعماله بل هو سمة نجدها تربط كل دراساته فى القيمة بعضها ببعض وتربطها بفلسفته الواقعية، فنحن نجد لديه ميلاً نحو مواجهة الحقائق – كما يفهمها – يقع فى قلب فلسفته الأخلاقية الاجتماعية كما فى نظريته للمعرفة. ومن هنا يمكن النظر إلى ميتافيزيقا بيرى وأبستمولوجيته الواقعية على أنها مقدمة لفلسفة الحياة التى تحتوى على نظرية تختص بطبيعة القيمة ونظرية تختص بظروف وإمكانية تحقيقها، والنظرية الواقعية للحياة كما يقول ريك هى أمر تمهيدي للقيم[3].

2 – المفهوم التكاملي للنظرية العامة فى القيمة:

يسعى بيرى إلى تقديم رؤية متكاملة للقيمة. فمحاولته التى يعرضها علينا هى نظرية عامة للقيمة، يتناولها بمعناها الشامل التكاملي كما يدل على ذلك اسم كتابه الأساسي الذى أصدره لسنة 1926 بعنوان "النظرية العامة فى القيمة" General theory of value، وهذا التكامل ليس صفة خارجية تعطى لهذا العمل بل هو

---

(1) R. B. Perry Real and Apparent value, philosophical review (1932) p. 1-6.

(2) R. B. Perry: Economic value and Moral value, Journal of Economy vol. 30 1916.

(3) Andrew Reck, p. 21.

صميمه وأساس بنائه الداخلي. فالتكامل ليس إلا أسماً آخر لما أطلق عليه التوافق، الانسجام، ذلك اللحن الأساسي الذى يعزف عليه ونجده يسرى فى كل فكرة أساسية وفرعية لديه، فالنظرية العامة تقوم على تجميع نتائج مجموعة من العلوم المختلفة وتنتج من خلال توحيد وتكامل هذه العلوم. وهى تبحث القيمة من حيث هى قيمة عامة بصرف النظر عن أى قيمة نوعية، وفى تعريف القيمة بالاهتمام يقدم لنا بيرى هذا المصطلح على أنه مفهوم لأقسام الشعور المختلفة كما يقول ليرد، والخير أيضا هو توافق وتكامل مجموعة من الاهتمامات، وكذلك الخير الأقصى، الذى هو انسجام مجموعة من الاهتمامات الخاصة بالأفراد، ونفس القول ينطبق على مفهوم السعادة التوافقية.

وسوف نعرض للمعنى العام للقيمة، ثم نتناول بعد ذلك كل فكرة تؤكد هذا المعنى. أما هنا فإن حديثنا ينصب على المفهوم التكاملي. ومنذ البداية يمكننا القول إن كون نظرية بيرى عامة، يعنى أنها نظرية شاملة يمكننا شرح القيمة بصرف النظر عن أية مشكلة عن نوعية القيم التى تتحدث عنها أو ماهية القيمة الخاصة بالبحث. وقد كان بيرى على وعي بهذه الحقيقة فى الوقت الذى كان يمكن لأي شخص فى موضعه أن يعترف صراحة أن ما هو موضع تقيم يختلف من مكان إلى آخر، أو من شخص إلى آخر، وربما يقيم بطرق مختلفة حتى ولو كان الشخص القائم بعملية التقييم واحد. إلا أن ما يهتم به هو فى نظريته ويريد توضيحه الآتي: ما هو متضمن فى موقف ما يكون فيه شيء ما له قيمة، بصرف النظر عن نوعية هذه القيمة أو عن سبب التقييم، وذلك بالنسبة إلى شخص ما أياً كان هذا الشخص. وهذا الذى يسعى إليه هو قضية عامة جداً، ومقبولة جداً. ويمكن التحقق منها بصفة مستمرة إلى درجة أنه يصعب تصور قيام نزاع حولها[1].

ونظرية القيمة بمفهومها العام هذا برنامج جرئ، ذو هدف سام، لا يمكن التصدى له دون التنبيه لما فيه من تعقد، فهو يتطلب من الفيلسوف أن يدخل ميادين

---

(1) Rank & Magill: Masterpieces of world phil., p. 280.

قد أدلي فيها المتخصصون بأقوالهم. ويجد نفسه هاوياً بين المحترفين لا يأمل أن يقوم بعملهم المتخصص أفضل مما فعلوه. لكنه يدمج نتائجهم مضيفاً إليها بعض العلاقات مستخلصاً منها النتائج. وحين يقوم بهذا الدور يكون أشد وعياً بصعوبته[1]. على الرغم أن هناك كثيراً من العلوم الفلسفية والاجتماعية تناولت القيمة وعالجت مشكلاتها المختلفة كل من جانبه وانتهى كل منها إلى نتائجه الخاصة به والمحدودة، فإن هذه العلوم لم توسع نظرتها أو رؤيتها للمشكلة، كما أن نتائج هذه العلوم قد أوجدت نوعاً من التفتيت للقيمة التى بحثها كل منهم. "لكن من الممكن مقابل ذلك أن نتناول هذه المشكلة ونعالجها من خارج هذه العلوم بضم فروعها فى نظرية عامة للقيمة"[2] فنحن فى حاجة إلى مثل هذه النظرية التى توجد بين العلوم من خلال الفلسفة العامة.

وعمومية نظرية بيرى تبدو فى كونها تضم فروعاً شتي من مختلف العلوم الخاصة بالقيمة وعلى هذا فهى تعد حركة فى الاتجاه المضاد لفرقة العلوم وانعزالها. فالغرض منها هو استخلاص لب المشاكل التى تشترك فيها علوم القيمة المختلفة. وتدخل نظرية القيمة "الميادين المخصصة لفيلسوف العلوم الطبيعية والاجتماعية، وعلم الجمال وفلسفة التربية وفلسفة الدين من أجل إيجاد اتحاد بين هذه الميادين من خلال تعريف موحد للقيمة"[3]. فهذه العلوم بعبارة اخرى ينبغى أن تتعامل معها باعتبارها نظرية أو أجزاء من نظرية عامة فى القيمة والتقيم. نظرية لا تنتمى إلى علم معين من العلوم الجزئية بل هى فى الأصل فرع من فروع الفلسفة"[4]. ونظراً إلى أن هناك نوعين من الفلسفة أحدهما تفتيت المعضلات، والثانية تحاول توحيدها فإن النظرية العامة تنتمى إلى النوع الثانى أكثر من انتمائها إلى النوع الأول. فهى تؤلف

R. B. Perry: Realms of value, p. 14.(1)

R. B. Perry: General theory of value, pp. 9-10.(2)

R. B. Perry: Realms of value p. introduction.(3)

R. B. Perry: General theory of value, p. 9.(4)

مجموعة متنوعة من العلوم الخاصة بالقيمة كان أولها علم الاقتصاد الذى نشأ بتأثير نتائج أبحاثه تحليل القيمة بمعناها الفلسفي العام. إلا أن محاولة الاقتصادى تحليل القيمة بمعناها الخاص (الاقتصادى) ناقصة وعليه أن يوسع مجاله بربط الاقتصاد بالأخلاق، فلقد أضاف التقدم الحديث فى الاقتصاد اعتبارات جديدة تفترض معالجته فى وجود نظرية عامة للقيمة" فلإعداد برنامج اقتصادى يجب بالضرورة استخدام المفاهيم الأخلاقية لأن الغاية من استخدام أى علاج اقتصادى مدى ملاءمته للطبيعة البشرية، وهذا يعنى طرح أسئلة من قبيل على اى شيء يعيش الإنسان؟ وبأى شيء ممكن أن يضحي من أجله؟ وتلك أسئلة عن قيم الإنسان بالمعنى الشامل"[1].

لكن هل معنى ذلك أن علم الأخلاق يعادل نظرية القيمة؟ أو أن نظرية القيمة تتجاوز الأخلاق بمعناها التقليدي؟ لن نستطيع الإجابة على هذا السؤال إلا إذا ميزنا بين معنيين فى استعمال مفهوم القيمة. المعنى الأول هو المعنى الضيق الذى يقصر القيمة على الخير ويستخدم اللفظ ليشير إلى معنى الخير أو المرغوب فيه. والمعنى الثانى (المتسع) يفيد كل أنواع الخير والإلزام والفضيلة والجمال والحق والقداسة"[2] أى النظرية العامة للقيمة.

وفى مقابل اهتمام الأخلاقيين بالقيم، نجد أن الاجتماعيين لم يولوا موضوع القيم إلا عناية جد محدودة، يدل عليها قلة ما كتب فى صفحات أو أسطر قليلة متناثرة فى مؤلفاتهم، سواء فى علم الاجتماع أم فى ميادينه المتخصصة[3]. فالقيمة هنا تعنى أسماً عاماً لكل المحمولات النقدية، مقابل المحمولات الوصفية التى تتعامل مع الوجود والواقع. والمعنى الأول الذى يقصرها على الخير فقط نجده لدى الفلاسفة الإنجليز الذين يعدون القيمة هى الأخلاق أو جزء من الأخلاق، بينما المعنى الثانى الخاص

R. B. Perry: General theory of value, p. 8-9.(1)

Ibid, p... &.(2)

(3)د. فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية دار الكاتب العربى القاهرة 1967 ص6، 7.

بالنظرية العامة للقيمة أشمل من الأخلاق: "فمهما اتسع مجال الأخلاق فالنظرية العامة أشمل حيث تعد الأخلاقية غاية، والأخلاق بداية لها، وكلمة خير التى تستخدم دائماً فى علم الأخلاق سوف لا تكفي فى البحث الذى يهدف إلى اعتبار الأخلاق فرعاً خاصاً من علم الاجتماع المتعلق بالقيم، ففى أواخر القرن التاسع عشر بدأ عالم الاجتماع كولى Cooly سلسلة من المقالات جمعت فى كتاب واحد أبرز فيها أهمية القيمة فى ميدان دراسة الظواهر الاجتماعية وتحليلها، وخص بالذكر دورها الأساسي فى التنظيم الاجتماعى.

ومنذ هذا الوقت بدأ كل علم من العلوم الاجتماعية يهتم بدراسة القيمة ويعترف بها كمعطيات اجتماعية[1]. ومن بين الدراسات الأنثربولوجيا الاجتماعية المعاصرة، تحتل القيم الاجتماعية مكانة مركزية بينها. فهى تساير الاتجاه المعاصر الذى يدعو إلى التكامل، وبصفة خاصة فإنه من صالح هذه الدراسات الإنسانية إلا تقوم على تفتيت العلوم، لأن الحقيقة الاجتماعية الكاملة لا تظهر إلا من خلال الدراسات المتكاملة. والقيم الاجتماعية تعد مدخلاً إلى دراسات الأنثربولوجيا الاجتماعية" ففى دراسة بهذا العنوان[2] يقدم مؤلفها مجموعة تعريفات للقيمة الاجتماعية أهمها ذلك التعريف الذى يقترب من تعريف بيرى، والذى يعرض القيمة كموضع للاهتمام الاجتماعى. وفى هذا التعريف يرى أن هناك ثلاث عناصر تلازم أى قيمة اجتماعية هى: الموضوع، قدرة الشيء على إشباع حاجات اجتماعية، تقدير الناس لهذا الشيء بسبب قدرته على إشباع حاجات حيوية بالنسبة إليهم.

---

(1) المرجع السابق ص18 "تشارلس هورتون كولى (1864 – 1929) عالم اجتماع تقوم نظرياته على أساس فلسفي. تأثر كثيراً بجيمس وديوي واهتم اهتماماً كبيراً بالقيم كما يتضح فى كتابه الثانى. "أنظر كل ما يتعلق بحياته وتحليل كتاباته كل من: محمد الحسينى، محمد على محمد: تشارلس كولى العدد الأول من المجلد الرابع المجلة الاجتماعية القومية. القاهرة 1967 ص ص117–148 انظر موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية: دوركايم وليفي بريل والمدرسة التحليلية الأمريكية: زناتيكي – بيكر – بارسونز كانن فى د. صلاح قنصوه نظرية القيمة فى الفكر المعاصر "المواقف الاجتماعية من القيم" دار التنوير، بيروت.

(2) د. محمد محمد الزلباني: القيم الاجتماعية مدخل للدراسات الأنثربولوجيا والاجتماعية النهضة المصرية 1972.

فالقيمة بهذا المعنى مرادفة لكلمة Interest التي يترجمها على أنها (المصلحة) على أساس ما جاء في تعريف قاموس العلوم الاجتماعية من أن Interest هي كل ما يستثير اهتمام الجماعة، وما يعد مفيداً لها أو مشبعاً لحاجة اجتماعية[1]. وتقترب الخصائص الاجتماعية للقيمة إلى حد كبير مع مثيلتها عند بيرى، فهى مشتركة بين عدد كبير من الناس. كما أنها تستثير اهتمام الفرد والجماعة. وتستهدف صالح الجماعة أو ما تعتقد أنه صالحها، وهى (أى القيم) أخلاقية وترتبط ببعضها ببعض[2].

وبالإضافة إلى علوم الاقتصاد والأخلاق والاجتماع، فهناك أيضاً علم النفس الذى يعد أساس دراسات بيرى فى القيمة، فعند بيرى نجد دراسة القيم بدأت بعلم نفس القيمة فنظريته تعرف على أنها نظرية سيكولوجية مركزية[3] حيث يواصل جهود علماء النفس ويصححها ليصل إلى علم النفس الخاص به، الذى يقيم عليه نظريته فى القيمة. وتؤكد دراسات علم النفس ضرورة وجود نظرية عامة للقيمة[4]. إلا أن هناك فارقاً بين دراسة علم النفس ودراسة (نظرية بيرى) فبينما تقوم نظرية الأخير على الاهتمام، كمصدر للقيمة نجد أن الاتجاهات هى مصدر دراسة القيمة عند علماء النفس[5]. ومما يدعم ذلك محاولة السيكولوجيين بيان أن للاتجاهات أو الحياة الوجدانية عموماً نوعاً من الثبات النسبى مثل أى إعادة فكرية أو حركية[6].

وبالإضافة إلى هذه العلوم الخاصة بالقيمة يضيف بيرى علوماً أخرى معطياً الأولوية لنظرية المعرفة. وبعد أن يتحدث عن الأخلاق والسياسة والاقتصاد وعلم

---

(1) Cf: Dictionary of sosical p. 343-344.

(2)نقلاً عن المصدر السابق ص12.

(3) Andrew Reck, p. 23.

(4)مرجع سابق.

(5)د.محيى الدين غنيم: القيم عند المبدعين: رسالة دكتوراه غير منشورة إشراف د. مصطفى سويف القاهرة 1978.

(6)د. أحمد زكى صالح، علم النفس فى الإدارة والصناعة، لنهضة العربية القاهرة 1967 ص128.

الجمال يتحدث عن فلسفة الدين. "أنه فى كل فروع المعرفة فإن فلسفة الدين هى أهم ما تعتمد عليه نظرية عامة للقيمة، فالدين يتعامل مع القيم سواسية، وهو فى هذا يتعامل مع القيم كقوة عليا مستمدة من الله وهى المرجع للوجود كله والدين ليس عنصراً خاصاً منفرداً للقيمة بل هو يعمل كإطار لكل القيم[1] فالأديان السماوية المنزلة إلى الإنسانية فى إطار نظرية أو عقيدة التوحيد جاءت كلها لتؤكد حرية الإنسان وكرامته وعزته وقاومت الظلم والعدوان عليه وأعلنت حقوقه كلها. حيث نادت باستقلاله عن الضغوط التى تزهق أنفاسه وتشعره بالقهر والتسلط والإذلال والمهانة سواء كانت ضغوطاً خارجية أو داخلية تحد من حريته وتفقده التحكم فى مبادراته وتحيطه بالأغلال"[2] وهذا هو مجال القيم.

وقد اختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية، فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم مثل شليرماخر 1834 وماكس أوتو 1876 ومنهم من رآها مزجاً منهما معا هوكنج (1873–1932) وفى النهاية هناك رأى أكثر الباحثين (ومنهم بيرى) الذى يرى أن وظيفة الدين هى المحافظة على القيم[3] وهذا النوع من القيم بدأت دراسته مبكراً على يد اللاهوتي ريتشل فى مؤلفه "الدفاع عن المسيحية"، وتبعه فى ذلك كثيرون. حتى إننا نجد لدى بيرى فى نهاية الفصل الثانى والعشرين من النظرية العامة للقيمة تناولاً للخير الأقصى يبدو فيه بيرى كأنه يقدم نظرية فى الدين أو اللالوهية[4].

وعلى رغم هذا التعدد فى علوم القيمة ألا أن نظرية القيمة فى النهاية وهذا ما

---

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 8-9.

(2) د. يحيى هويدى: العلاقة بين الدين والفلسفة من زاوية حضارية. أعمال مؤتمر الفلسفة الإسلامية الأول بالقاهرة 19–22 نوفمبر 1979 مطبوعات كلية التربية بجامعة عين شمس.

(3) انظر كل من: د. نازلى إسماعيل فلسفة القيم (القيم الدينية ص192–222)، ازفلد كولب المدخل إلى الفلسفة ص124–129 د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة.. الفصل الرابع: القيم ص383.

(4) R. B. Perry: Ibid, p.

يهتم هذا البحث بتأكيده هى فرع من فروع الفلسفة، مهمتها التوحيد بين الفلسفة الخالصة والعلوم الاجتماعية فمهمة بيرى – كما يدعى – هو أن يصل بين العلم والحس العام (المشترك) فينبغي علينا إكمالاً للدائرة تناول الجزء الآخر الذى يقدمه تحت عنوان (قيم الحياة اليومية) وذلك لبيان الحاجة إلى مفهوم عام شامل للقيمة. فنظرية القيمة لديه "يمكن أن تعرف على أنها موضوع حكم نقدي للحياة البشرية"[(1)] وذلك بتطبيق مناهج العلم على مواقف الحس المشترك، ويضرب لنا مثلاً ليبين وجه الحاجة إلى هذا المفهوم العام فيقول. بالنسبة للكتاب فقد يكافأ أو يحكم عليه وعلى مؤلفه بالجهل، من حيث أسلوب كتابة المؤلف وثانياً قد يحكم بأن المؤلف يخدع أو يضلل، وقد يحكم عليه من الناحية القانونية، ورابعاً قد يحكم عليه بأنه رخيص من شخص يمكنه أن يشتريه، وخامساً أنه ذو ذوق فاسد من رأى من يحكم عليه من خلال أسلوبه، وسادساً قد يحكم عليه من خلال تأثيره على كقارئ، وعلى القراء الآخرين بالتعاطف والرحمة.

هذه الأحكام المختلفة: الجاهل، الجيد، القانوني، المبتذل تختلف من ناحية المعالجة عن أحكام أخرى عن الكتاب مثل اللون والوزن والحجم، ويرى بيرى أن هذه المصطلحات التى يقيم بها الكتاب هى محمولا، للأحكام النقدية التى تطلق عليه ومصطلح قيمة تتكامل فيه هذه المجموعة من المحمولات[(2)] أى أن هذه المعانى المختلفة للقيمة تظهر الحاجة إلى مفهوم أساس جوهري للقيمة يكون الأصل، ويجمع المعانى المختلفة حوله، أو تشتق منه، معنى هذا أننا يمكن أن نتحدث عن القيمة الأخلاقية للقيمة. والقيمة الدينية للقيمة، والقيمة السياسية للقيمة، والقيمة الاقتصادية للقيمة. والقيمة الجمالية للقيمة، مجموعة مختلفة من القيم الأساسية (العامة) وهذا بالطبع لا يمكن أن يكون هدفاً بأى حال لفرع من فروع المعرفة، على الأقل فى كل فروع الفلسفة، فمن الشائع لمفهوم القيمة الذى

---

(1) Ibid, p. 10.

(2) R. B. Perry: General theory of value, p. 10.

يكمن فى سمة عامة، وتوجد فيه كل القيم الخاصة التى ترى كقيمة واحدة[1]. هذا ما تدور حوله النظرية العامة التى حاول بيرى تقديمها.

3 — تعريف القيمة

المهمة الأساسية بالنسبة لنظرية القيمة، هى تعريف مفهوم القيمة. أى إعطاء تحديد عام يشمل كل أشكال وأنواع القيمة. فإذا كان هدف كل متخصص فى أى علم من العلوم هو أن يسعى لتحديد مصطلحات علمه الخاص بدقة. فإن الفيلسوف الذى يختص بالأكسيولوجي مهمته تحديد كلمة value التى تعد المحور الأساسي لاهتمامه، أو هى المصطلح الذى ينبغي أن يحدد له معناه الدقيق[2]. بشكل أكثر دقة من الاستخدام الشائع لدى غير المتخصصين. وقد أخلص بيرى لهذه المهمة. لقد أخذ كما يقول هربرت شنيدر وكأول مهمة للتحليل الموضوعي أن يبين أن السلوك الغرضي يمكن دراسته وتحديده من خلال مناهج الملاحظة العادية، وفى سلسلة من المقالات قام بتمييز سلوكي بين الوقائع الغرضية والوقائع غير الغرضية، وإذا فعل هذا تهيأ لبناء نظرية عامة فى القيم فى نطاق الاهتمامات الملاحظة[3] وكان الشغل الشاغل له هو تحديد ماهية القيمة وتعريفها يبدو ذلك فى مقالته "مفهوم الخير الأخلاقي"، وتعريف القيمة "والفصول الأولى من كتاب "آفاق القيمة"، وكذلك النظرية العامة للقيمة التى تعد كلها محاولة لتعريف القيمة بمعناها الكلي الشامل[4].

ويتبين من محاولة بيرى أن مهمته هى أن يكشف عن السمة الشاملة للقيمة الموجودة فى كل القيم الخاصة. وثانياً أن يقدم الأساس العقلي لأحكام القيمة

---

(1) Ibid, pp. 10-11.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 1.

(3) هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية ص430.

(4) Andrew Reck, Ibid, p. 21.

المقارنة، وعلى هذا فإن فلسفة القيم تحتوى على نظريتين هما:.

1 – نظرية تختص بطبيعة الخير أو القيمة.

2 – نظرية تختص بظروف وإمكانية تحقيقها.

وستكون مهمة هذا الفصل تناول النظرية الأولى الخاصة بطبيعة وتعريف القيمة وبعد ذلك تتناول النظرية الثانية عن "القيمة المقارنة".

وفيما يتعلق بالنظرية الأولى التى تختص بطبيعة وتعريف القيمة فإن المسألة حقيقة صعبة، حين نحاول أن نقوم بعمل تحديد للإطار الذى ستدور فيه ومن خلال نظرية القيمة، فمثلنا كمن يقوم بعمل سور حول أرض تخصه فى صحراء ممتدة من جميع الجهات بدون وجود علامات تهديه، وسبب ذلك أن هناك خلطاً فيما يقول بين سؤالين أساسيين عن القيمة، الأول وصياغته: "ما الذى تعنيه كلمة قيمة؟ وهو يختلف فى معناه عن السؤال القائل ما هى الأشياء ذات القيمة؟ ولكى تكون الإجابة عن السؤال الثانى واضحة ودقيقة ينبغي الاهتمام بالسؤال الأول. الذى يعد محور اهتمام نظرية القيمة، حيث أن نظرية القيمة لا تنسب القيم الأشياء إلى على ضوء معنى القيمة.

وكثير من الناس يتحدث عن معنى القيمة وكأنه شيء تم تحديده ولم يبق إلا توجيه النظر إليه، إلا أنه لا يوجد مثل هذا المعنى الثابت للقيمة. لأن مختلف الناس يعنون – بها – أشياء مختلفة فى سياقات مختلفة. وعلى نظرية القيمة أن تعطى معنى دقيقاً للقيمة، فالمشكلة هى إعطاء معنى دقيق لإصطلاح قيمة "وإعطاء مثل هذا المعنى ليس مسألة تعسفية بل ينبغى أن يكون هناك مقياس ضابط أو مجموعة من المعايير التى يخضع لها التعريف[1].

ويقدم بيرى معايير ثلاثة يقبل أو يرفض على أساسها تعريف القيمة ثم يطبقها على تعريفه الخاص. يقول بيرى: "حين يهاجم التعريف ينبغى أن يدافع عن وجوده

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 2.

من ثلاث نـواح: مـن حيـث اسـتعماله للكلـمات، ومـن حيـث الوضـوح والدقـة والتماسك، ومن حيث قدرته على وصف حقائق معينة فى الحياة يشير إليها ويمكـن التحقق منها عن طريقه، وبمعنى آخر ينبغى على التعريف أن يكون فى نفس الوقت تعريفاً أسمياً وأولياً، وأن يكون تعريفاً حقيقياً[1].

ويقترح بيرى تعريفاً للقيمة يربطها الاهتمام. ويقدم تعريفه عـلى الـشكل الآتي: "أى شيء له قيمة، أو يعد قـيماً فى المعنـى الأصـلي الجـوهري الجـامع حـين يكـون موضوع اهتمام ما. أى أن القيمـة تعـرف بـالاهتمام، ويتوقـف معناهـا عـلى معنـى الاهتمام، وكلما زاد الاهتمام زادت القيمة، فأى موضوع أياً كان يكتسب قيمة عندما يستوعب اهتماماً ما أياً كان هذا الاهتمام. ويمكـن صـياغة ذلـك فى شـكل معادلـة رياضية على النحو التالي س قيمة = هناك اهتمام بـ س[2] أى أن القيمة هـى العلاقـة المحددة التى تكون فيهـا للأشـياء ذات الوضـع الأنطولـوجي أيـاً كـان حقيقيـاً أم خيالياً، صلة مع المواضيع ذات الاهتمام. هذه هى القيمة فى معناها الأولى الأسـاسي الجامع، وبالتالي فإن نظرية القيمة سوف تأخذ الاهتمام كنقطة بداية، وسوف تصف وتنظم القيم باصطلاحات الأشكال المختلفة للاهتمامات[3].

4 – معايير القيمة:

سنتناول هذه المعايير المختلفة للتعريف، وخلال استعراضها قد تنكشف أبعـاداً جديدة تحدد طبيعة القيمة. وهذه النقطة – الخاصة بتعريف القيمة – من أهم النقاط التى تفجر كثيراً من القضايا لا يملك الباحث إلا أن يعرض لها مناقـشاً أياهـا ومـا تحمله من وجهات نظر قد تعصف بمجال القيم نفسه. وسـيتبين ذلـك مـن خـلال الثلاثة معايير التى حددها بيرى وبخاصة المعيار الثانى.

---

(1) Ibid, p. 3.

(2) R. B. Perry: General theory of value, p. 116.

(3) Ibid, p. 116.

أ – المعيار اللغوي:

وبالنسبة للمعيار الأول الذي يقدمه بيرى ليكون ضابطاً – أو شرطاً – للتعريف فهو المعيار اللغوي، فأهم شيء فى التعريف هو أن يخلق استعمالاً لفظياً جديداً، وهذا الاستعمال ينبغي أن يأخذ فى اعتباره الاستعمال اللفظي الموجود بالفعل. ويخدم التعريف غرضاً معيناً هو توجيه الانتباه إلى الموضع المشار إليه فى محيط العقل وهذا يعنى أن التسمية اصطلاحية، أى لفظ جديد أو رمز اصطنع على الفور. وكلمتها القيمة وأيضا الاهتمام اللتان يستخدمان فى التعريف الحالى اسمان منقولان، وعلى رغم كونهما اتخذا هنا معنى أكثر تحديداً إلا أن لهما تاريخهما الطويل فى الاستخدام، ولهما أيضاً قدرتهما على الإيحاء.

ويناقش بيرى مدى صلاحية هذين المصطلحين للإشارة إلى ميدان البحث فكلمة قيمة اسم جيد، ذلك لأن تاريخها يشير أن هناك شيئا مشتركاً بين الواجب التقوى، الثمن والفائدة، المثل والدساتير، وتشير فى الوقت نفسه إلى دلالات أخرى تستعير المعنى الجاذب لصفات مثل "الخير" و"الأحسن والحق والوجوب، جدير، جميل، مقدس، عادل وأيضا أسماء مثل: السعادة، الرفاهية، الحضارة، وهى تشير إلى اسم مشترك لا تسمية هذه الكلمات أو إلى محاولة إيجاد اسم مشترك، وتعد كلمة قيمة أحسن كلمة تشير إلى هذا المعنى بتوسع ومرونة[1].

والأمر نفسه مع كلمة اهتمام، إلا أن هناك صعوبات عديدة فى تحديد المقصود بهذا المصطلح، ويشير بيبر S. Pepper إلى غموض هذا الاصطلاح "الذى أصبح غامضاً جداً بدرجة ميئوس منها حتى إنه سوف يصبح من الأفضل أن ننبذه كاصطلاح تكنيكي" ويضيف "أنه منذ أن استعمل هذا الاصطلاح "الاهتمام"، العديد من أهل الثقة بما فى ذلك بيرى وديوى فينبغي أن يحدد معناه بوضوح"[2].

وبتطبيق المعيار الأول على تعريف بيرى المقترح للقيمة نجد أن: كلمة قيمة

---

(1) R. B. Perry: Realms of value p. 4-7.

(2) S. C. Pepper: The sources of value, p. 119.

مريحة لغوياً وطيعة أيضاً، إذ أن لها اشتقاقات الاسم والصفة والفعل فيمكن التحدث عن القيم values، وعن ما هو قيم Valuable وعن فعل التقييم Valuing رغم كل الالتباسات والغموض اللغوي الذى يحيط بهذه الاقتباسات. ويحاول بيرى تجاوز الصعوبات الناتجة عن الاشتقاق من لفظ القيمة.

بالنسبة إلى الاسم تشير الكلمة إلى الأشياء التى لها قيمة، وتستبعد ما يخالف ذلك مثل الشر والظلم، أى أنها تتناول فقط الموضوعات الإيجابية وترفض السلبية وهى أشياء من الواضح أنها – تنتمى إلى الميدان نفسه من البحث. وبالتالى علينا أن نلجأ إلى التميز بين ما هو إيجابي وسلبي. ومن ثم نعطى معنى أوسع للصفة التى لا تتغير عندما نشير إليهما معاً[1] وفى هذا يقول ريزيه فرندز Frandzi, Risieri تعتبر القطبية ميزة أساسية للقيم. فبينما تكون الأشياء محايدة، فإن القيم تقدم نفسها كما لو كانت ذات مظهر مزدوج إيجابي وسلبي مثل، الخير والشر، الجمال والقبح، العدالة والظلم ولا يجب أن نفهم أن سلب القيمة أو القيمة السالبة تتضمن نقصاً لقيمة موجبة فالقيم السلبية توجد بذواتها إيجابياً[2].

والصعوبة الثانية تأتى من الفعل يقيم، أو يقوم. ذلك لأن أكثر الاشتقاقات غموضاً هو ذلك الذى يتعلق بالفعل يقيم، فهو قد يعنى أن جعل الشيء قيما أو أن نحكم عليه بأنه قيم"[3]. ويعبر عن ذلك بقوله إننا يمكن أن نقدر شيئاً تقديراً عظيماً فقد يكون معناه أننا نعنى به عناية فائقة مثل أن يعبد الإنسان المال، وقد يكون معناه أن يضيف له الإنسان قيمة نسبية بأن يحكم على المال أنه أثمن من النوم. ويبدوا أن كثرة الاستخدامات الشائعة لمصطلح القيمة أوجدت صعوبة كبيرة فى تناول الموضوع[4]. وهذا ما يؤكده بوشنسكى، الذى يرى أن مجال القيم يقدم صعوبات

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 5.

(2) Frandzi Risieri: what is value?, p. 10-11.

(3) R. B. Perry: Ibid, p. 5.

(4) Ibid, p. 5.

كبيرة، وبما تكون أعظم الصعوبات بالمقارنة بالمجالات الأخرى وعلى الرغم من أن القيم تبدو لنا بسيطة وواضحة يصبح الأمر معقداً حين نحاول فهمها فهماً سلبياً، وذلك لاتساع مجال القيم بحيث لا يستطيع إنسان أن يستقصيه تماماً ولا أن يدرك قيمة واحدة فقط من القيم"[1].

ويحاول لابلي R. Lapley توضيح هذه الصعوبات اللغوية فى كتابه The Language of value حيث يقول "إنه فى المستهل الفعلي لنظرية القيمة يظهر سؤالاً مهماً بخصوص دلالة الألفاظ وتطويرها، عند تحديد ما إذا كان مصطلح القيمة يشتق من معناها الأسمى أو من معناها الفعلي (المختص بالفعل)[2] ويوضح ذلك قائلاً: "إن القيمة يمكن أن تعين سمة أو صفة لموضوع ما، وهذا ما أسميه "المعنى الأسمى" ومن ناحية أخرى فإن القيمة يمكن أن تعين فعلاً وهذا ما أسميه "المعنى الفعلي" ويستخدم الاصطلاح بأى من الطريقتين، لكن يجب على النظرية أن تقوم بالاختيار بينهما. فكثير من مؤلفى نظريات القيمة يتناقشون حول المصطلح الذى قد يعنى بالنسبة لأحداهما صفة، وبالنسبة إلى الآخر فعل. فديوى مثلا وبصفة عامة يهتم بالجانب الفعلي أكثر من الأسمى حيث يغلب عليه تفضيل نظرية "التقيم" أكثر من نظرية "القيمة". وإن كان ديوى نفسه لا يهتم بالمشكلة اللفظية، بينما يستخدم بيرى كلمة قيمة فى المقام الأول بالمعنى الأسمى. وإذا كانت نظرية القيمة ينبغي أن تكون واضحة بخصوص التميز بين هذين المعنيين[3]، إلا أن المعنى الأسمى فيما يقول لابلي لازال أوليا وأساسياً.

ويهتم بيرى بمشكلة المصطلح[4]. ففى نهاية الفقرة الثالثة من الفصل الأول من النظرية العامة يبين لنا أسباب اختياره للفظ قيمة وتفضيله له على اللفظ الأقدم

(1) Bochensk, E. M. philosophy, An introduction, Harpert, to torck Books, Trans by. Reidel Doradrecht, London 1972, pp, 64-70.

(2) Roy Lapley: the language of value, p. 180.

(3) Ibid, p. 181.

(4) R. B. Perry: General theory of value, p. 21.

"لفظ خير". وهو يرى أن الاعتراض الرئيسى على اللفظ قيمة قد نشأ من استخدامها فى الاقتصاد حيث استخدمت لفترة طويلة بمعنى ضيق، إلا أن مفهومها الاقتصادي هو جزء متخصص لمعناها العام. ويجب علينا أن نجتهد فى عدم الخلط بين المعنين، وتقبلها على كلمة Worth من الألمانية Wert باعتبارها أكثر التصاقاً بالمعنى الاقتصادي، بينما Value تستخدم بالمعنى العام، وهى من وجهة نظر بيرى قادرة على إمداد علم المصطلحات بمشتقات متعددة من نفس المصدر[1].

ب – المعيار الثانى: المقتضيات المنطقية للتعريف:

وهو معيار منطقي صورى فى الأساس يتعلق بتأكيد المعنى الفكري مقابل المعنى الوجداني. "فالتعريف لا يرتبط بالتسمية فقط ولكن بالإدراك أيضاً، أى يعطى مفهوماً يضم معانى قديمة لكى يخلق معانى جديدة، وهذا هو الشرط الذى ينبغي أن تحققه النظرية حتى تصبح نظرية. وهذا المعيار يتناول معقولية الأفكار المستخدمة فى التعريف، وكيفية ترجمة العبارات بالاهتمام إلى أقوال خاصة بالقيمة، ومدى اتساق هذه الترجمة أو تناقضها، أى هل تتفق مع القواعد المعرفية أو تتنافي مع المنطق؟ ويثير هذا المعيار كثير من القضايا التى تعترض مبحث القيم والتى تمتد إلى التشكيك فى إمكانية دراسته دراسة علمية، بل وتشكك فى إمكانية قيام هذا المبحث أصلاً.

ولكى نفهم هذه الاعتراضات، أو بمعنى أدق وجهات النظر المختلفة المعارضة لمفهوم القيم كما يعرضه بيرى تقديم تخطيط مبسط للاتجاهات المختلفة فى دراسة القيم يبين موقع نظرية بيرى من النظريات المعارضة وأيضاً رد على هذه الاعتراضات والذى يؤكد فيه على المعيار الثانى من معاييره المقترحة، أى المعنى الإدراكي مقابل المعنى الوجداني.

وهناك موقفان أساسيان متعارضان فى فلسفة القيم: الأول من يحدد للقيم علماً

(1) Ibid, p. 22.

معيناً ويعترف بها كمجال للدراسة والبحث، والثانى من ينكر إمكانية هذه الدراسة "فالمعرفة الأخلاقية على مر العصور قد اتخذت موقفين متباينين، أحدهما موقف اليقين المتزمت (الدوجماطيقي) والثانى موقف الشك الجزافي"[1] وهما ما يطلق عليهما موقف الإدراك، وموقف اللاإدراك. وهذان الموقفان الأساسيان داخل كل منهما اتجاهات فرعية. ففى داخل "الموقف الإدراكي" هناك اتجاهان فرعيان هما:

أ – اتجاه التجريبيين أو الطبيعيين من جهة.

ب – واتجاه الحدسين، أو اللاطبيعيين من جهة ثانية.

ويرى أصحاب الاتجاه الأول (الطبيعيوين التجريبيون) وهو الاتجاه السائد فى فلسفة القيم فى الولايات المتحدى لدى بيرى وديوى أن أحكام القيمة مع اختلافها فى وجوه عديدة عن الحقائق العلمية وذلك بالنسبة لمواضيعها وأغراضها، إلا أنها تتفق مع هذا العلوم فى أنها تستند إلى الملاحظة والتجريب. "فالدعوة ملحة لتطبيق المنهج التجريبي على الموضوعات الأخلاقية بعد تطبيقه فى الموضوعات الطبيعية"[2] وكما يقول فيليب بلير رايس: "لقد جاء التجريبون المحدثون أمثال بيرى وديوى وحاولوا أن يعطونا نظريات أكثر تقدما فى مجالات التجريبية. بدون التضحية بالافتراضات الأساسية للتجريبية"[3].

ويمثل الاتجاه الثانى الحدسيون، الذين يقبلون جانبا من المناهج التجريبية فى الأخلاق، ويؤمنون بأن هذه الدراسة يجب أن تتم بالالتجاء إلى الحدس الأولى السابق على التجربة. ويمثل هؤلاء الفلاسفة الإنجليز أمثال: جورج ادوارد مور د. برود، أ.س. ايونج، وديفيد روس.

. ويقبل كل من التجريبين والحدسيين افتراض أن هناك علما للخير والحق، وأن كان

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 119.

(2) R. B. Perry: General theory of value, p.

(3) فيليب بليررايس: فى معرفتنا بالخير والشر. د. عثمان عيسى شاهين، الأنجلو المصرية، القاهرة ص41، 43.

نوعاً خاصاً من العلم وعلى رغم الاختلافات التى بينهما، فالفريقين متفقان على وجود علم الأخلاق أو نظرية للقيم، بمعنى أن المبادئ العامة وأحكام القيم هي صور للمعرفة والإدراك ولهذا يوضع كل منهما تحت العنوان العام "الموقف الإدراكي".

5 – عدم إمكانية تعريف القيمة:

ومقابل موقف الإدراكيين نجد كثيراً من الفلاسفة والمفكرين ينكرون إمكانية المعرفة الأخلاقية، وهم أيضاً ينقسمون إلى عدة اتجاهات هي: الوضعية المنطقية. المدرسة الانفعالية. فلاسفة اللغة العادية.

الاتجاه الأول يمثله فلاسفة الوضعية المنطقية، الذين يتفقون على أن قضايا الأخلاق لا توصف بالصدق أو الكذب، بل هى أوامر فى صيغ لغوية مضللة، ويمثلها كل من اير وشليك (1882–1936) وهربرت فايجل، وكارناب ويرتبط بهذا الاتجاه موقف المدرسة الانفعالية التى اتخذت اسمها من التفرقة بين الإدراك والانفعال ومن أهم المدافعين عن النظرية الانفعالية والوجدانية ريشباخ. واير وكارناب وفى مقدمتهم س.ل ستفنسون الذى جاء بصورة أكثر تقدماً فى هذا الموضوع. ثم يأتى موقف فلاسفة اللغة العادية وهم يمثلون اتجاه أكثر ممن يمثلون مدرسة، ويتفقون على أن أهم وأخص وظائف تعتبر مثل الجميل أو الخير هو أنه يسهل تأدية فعل من الأفعال وهم فى هذا متأثرون بفتجشتين[1] وجورج مور أيضا، ومعظمهم من اكسفورد وهم تولمان، ر. م هير. ستيورت هامبشير، وج. ل أوستن[2].

---

(1)يتضح من موقف فتجنشتين من القيم فيما ذكره فى الرسالة المنطقية الفلسفية حيث يقول: "ليس فى العالم قيمة، وإذا وجدت قيمة كانت غير ذات قيمة"

"In the world there is no value and if there is were it would be of no value.

هذه الجملة هى بقية القضية رقم 6.41 المبدوئة بـ (معنى العالم ينبغى أن يكون خارج العالم وكل شيء فى العالم موجود كما وهو يحدث على النحو الذى يحدث عليه.. ترجمة د.عزمى إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1968.

(2)انظر الفصول الخاصة بالأخلاق فى كل من: ريشنباخ نشأة الفلسفة العلمية. ترجمة فؤاد زكريا. و ر. م. هير. الفكر والحرية ترجمة أسعد ميخائيل.

ويتفق هذا التقسيم: الإدراك واللاإدراك، للنظريات الفلسفية فى القيمة والتقيم مع تقسيمها إلى نظريات معيارية، ونظريات ما بعد المعيارية، الأولى هى التى تناول أحكام القيمة والقيم وتطلعنا على ما هو خيراً وما له قيمة. والنظريات ما بعد المعيارية هى التى تأخذ على عاتقها مهمة تحليل القيمة والتقيم والخير، أى أنها لا تأخذ على عاتقها مهمة وضع أحكام القيمة ولا تخبرنا ماذا ينبغي أن يكون.

وإذا عدنا مرة ثانية إلى تعريف بيرى المقترح للقيمة فى علاقته بالمعايير المختلفة التى حددها سنجد أنه – على ضوء المعيار الثانى الذى يناقش الآن – يواجه مجموعة اعتراضات مختلفة تأتي من موقف الوضعية المنطقية، والمدرسة الانفعالية وفلاسفة اللغة وهو الموقف اللاإدراكي بالإضافة إلى موقف المدرسة الحدسية، والتى ينبغي على بيرى أن يحدد موقعه من كل منها.

وفى البداية تواجهنا اعتراضات الوضعية المنطقية التى تتخذ موقفاً محدداً من القيم والأخلاق والذى تتبعها فيه الانفعالية وهو اللاإدراك أو ما يطلق عليه "الشك الجزافي" الذى نجده لدى كل أعلامها على الرغم مما بينهم من فروق.

ويختلف أصحاب الوضعية المنطقية اختلافاً يسيراً فى فهم القضايا الأخلاقية[1] فكارناب يرى أنها مجرد أوامر، فقولك إن الصدق فضيلة يشبه قولك التزم الصدق[2] أما آير فيميز بين الأحكام الخلقية الفعلية والمواعظ الخلقية وهى الأوامر – فى رأيه – ويرى أن الأولى تعبير عن انفعال وفى كلتا الحالتين لا تعتبر قضايا

(1) Carnab: philosophy & Logical Syntax p. 24.

نقلاً عن د. توفيق الطويل "العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق" مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، المجلد 14 ج 1 مايو 1952 من ص 19-68.

(2) المرجع السابق ص59.

Ayer: Language, truth, logic 1949 p. 102.

ويعبر زكى محمود عن هذا الموقف فى الفصل الرابع من كتابه "موقف من الميتافيزيقا" عن نسبية الخير والشر. أنظر تحليلنا لموقفه فى "القيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية" الكتاب التذكاري، الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 1998.

الأخلاق قضايا علمية تجريبية يمكن التثبت منها بالتجربة. ومع أن أير قد تفادى الاتفاق مع كارناب فى القول بأن الأحكام الخلقية أوامر، إلا أنه اتفق معه فى القول بأن جميع الأحكام تتميز بخاصتين: إنها تعبر عن حالة عقلية، وأنها تؤكد أو تنفي شيئا ما، ولكن الأحكام الخلقية لا تقرر شيئا واقعياً – وهى مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حبنا لنوع من السلوك مع رغبتنا فى أن يتبعه غيرنا من الناس. وعلى ذلك فهى فى النهاية أوامر فى صورة لغوية مضللة لا توصف بالصدق والكذب، أى ليس لها معنى وهو موقف الشك الجزافي أو اللاإدراك.

ويتساءل بيرى عن السبب الذى من أجله تتجه النظرية الأخلاقية إلى الشك بمعنى أن الأحكام الأخلاقية لا يمكن البرهنة على صحتها. ويرى أن هذا الموقف يتخذ شكلين: إما التأكيد على نسبية هذه الأحكام، أو اتصافها بالدور. فالاعتقاد بأن ما يسمى الأحكام الأخلاقية (القيمية) لا يخضع للبرهان رغم أنها تأخذ صيغاً لغوية من أكثر الأشكال تطرفاً للشك الأخلاقي حيث يعرض هذه الأحكام على أنها لا تخضع للتحقيق أو أنها مجرد أفعال من التعبير الذاتي، ومن هذه الشكلين معاً يتكون الرأى الذى يعد الأحكام الأخلاقية كلاماً لا معنى له. وبالتالى فالقيم لا تجد لها مكاناً عند أصحاب هذا الرأى، فالقضايا الخاصة بها ليست معرفية ولا إخبارية، فهى لا تعدو أن تكون أوامر لغوية فى صورة مضللة لا تجد دعامتها إلا فى دعوتها الانفعالية مما لا يمكن استخلاصه من معرفة الوقائع كما يتمثل ذلك لدى أير، الذى يمكن الرد عليه – فى اعتبار قضايا الأخلاق – مجرد تعبير عن وجدانات – "فحسبنا أن نقول إن الحكم الخلقي إذا كان يعبر عن حالتي النفسية ويشير إلى ميلي إلى فعل أو نفوري منه فإنه من الواضح أيضاً أني لا أحب أو أبغض من غير تفكير يبرر الحب والكراهية، وواضح أيضاً أن الحكم الخلقي يعبر عما يعتقد صاحبة أنه حق أو خير، وليس مجرد أمينة أو أوامر، أو انفعال كما يقول ديفيد روس[1].

وإذا صح ما يقوله أير من أن الأحكام الخلقية مجرد تعبير عن وجدانات

---

(1)د. توفيق الطويل. العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق. ص64.

ومشاعر لكف الأخلاقيون عن كل جدل إذا ماذا يراد البراهنة عليه، هل يجادل فريق للتدليل على أنه يحب سلوكاً معيناً، ويجادله غيره ليدلل على أنه يمقت هذا السلوك؟ أن الأول لا يساوره الشك فى أن خصمه ينفر من هذا السلوك الذى يطريه، وهذا على يقين من أن خصمه يمتدح هذا السلوك ويميل إليه، وفى الحق أن المحاجة بينهم إنما تهدف إلى الكشف عن مبررات الميل أو النفور فى كل حالة، وأن الفعل الذى تنصب عليه يتصف بصفة أو صفات تجعله موضوعاً للحب أو مثار الكراهية، أى تجعله خيراً أو شراً كما يرى أستاذنا توفيق الطويل فى دراسته "العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق"، الذى كتبها ليس فقط لتحليل رأى الوضعية المنطقية فى القيم، بل رداً على الدعوة لها فى العربية التى تبناها زكى نجيب محمود وإذا كان موقف الأخير يتأرجح بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية[1]. ويرجع بيرى موقف الوضعية المنطقية من القيم إلى اتجاهها الفلسفي العام ويقول: "إن هذا الرأى، الشك الجزافي، يرجع إلى فكرة فلسفية معينة عن ماهية المعرفة مستمدة من العلوم الدقيقة تعرف بالوضعية المنطقية[2].

ويرى أنه يتعين علينا أن نحدد بعض الاعتبارات قبل تقبل آراء الوضعين المناطقة أو هذا التفسير الدقيق للمنهج العلمى على أنه تعريف للمعرفة بوجه عام. ويقدم كثيراً من التعليقات على هذا الاتجاه معظمها منهجية وذلك فى كثير من كتبه فهو فى "إنسانية الإنسان" ينتقد الفلسفة الوضعية خاصة والعلم عامة بأنه نقيض لروح الاستقصاء الحر "وذلك لضيق أفقها واعتقادها الخاطئ بأن الحقيقة الجزئية هى كل الحقيقة[3]. ويرى فى "آفاق القيمة" أن المنهج الذى تستخدمه الوضعية المنطقية والمستمد من الفيزياء يخلق مشكلات عديدة لا يستطيع هو نفسه أن يحلها. فالمبحث الرئيسى لها واحتكارها للقب العلم لا يبرهن عليه المنهج الوضعى

(1)المرجع السابق الموضع نفسه وأيضاً ص 62، 63.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 119.

(3)رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان ص16، وص20.

المنطقي. بالإضافة إلى أنه لا يوجد هناك علم غير الفيزياء يستخدمها منهجها"[1].

ويكشف المبحث عن بعض التناقضات فى موقف الوضعين المناطقة من القيم. ففى الوقت الذى خرجوا فيه من باب أحكام القيمة، عادوا فتسللوا إليها من النافذة. فهم يسرفون فى إنكار المعنى واحتمال الصدق والكذب فى أحكام القيمة، ثم ما يلبث أن يحاول كل منهم وضع نسق خلقي يضمر اعترافاً ضمنياً بالقيم وأحكامها بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق، كما كتب صلاح قنصوه ناقداً لموقف الوضعية المنطقية هذا، الذى يظهر واضحاً لدى أعلامها، فشليك (1882-1836) مثلا يرتد فى كتابه "مشاكل الأخلاق" إلى الاعتراف بأن الأخلاق علم، وأن القيم وضروب الإلزام وإذا كانت نسبية وفقاً لرغبات الأشخاص فهى موضوعية بمعنى أن البشر يؤثرون بعض الأشياء على غيرها. أما هربرت فايجل فيختم مقالته عن الوضعية المنطقية بنظرية يتتلمذ فيه على ديوى. فيعزو للقيم الوسيلية معنى واقعياً، فهى التى تحدد الحاجات والمصالح التى تعزو ما يثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل والغايات ويحكم عليها بالصدق والكذب[2].

بل إن مبدأ التحقق Verification الذى يعد دعامة أساسية عندهم يعد التزاماً قيمياً، ففى قضيتهم الأساسية التى تصوغ محور منهجهم يتربص بهم ما حاولوا رفضه وإنكاره. ويتجلى هذا فيما كتب قنصوه متى أبرزنا مبدأ التحقق عندهم على الوجه التالي: ينبغي علينا أن نتعرف على النحو الذى بمقتضاه "أن ما ينبغى" يكون صادقاً هو ما يمكن التحقق منه فأينما تولوا فثمة ما ينبغي أن يكون، وهو جوهر القيم[3] فلا مفر أمام الفلسفة من التصدى لموضوع القيم فهى بطبيعتها وموضوعها

(1) إنسانية الإنسان ص20.

(2) أنظر د. صلاح قنصوه: القيم بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، الفكر المعاصر 59 يناير 1970 ص 30-31 وكتابه "نظرية القيمة" دار التنوير، بيروت، القسم الثانى من الفصل الأول. وقد بين د. يحيى هويدي تناقض موقفهم الفلسفي فى نطاق نظرية المعرفة وذلك فى دراسته النقدية عنهم فى كتابه "الوضعية المنطقية فى الميزان".

(3) قنصوه.. المصدر السابق ص31.

ومنهجها وغايتها يحتويها كلها إطار معياري يغلب عليه طابع القيم. "فالطبيعة العامة للمعرفة الأخلاقية لا تختلف فى النهاية عن الطبيعة العامة لكافة نواحى المعرفة فهى تتمتع بنفس المميزات وتخضع للنظام نفسه"[1].

وتأتى بعد ذلك اعتراضات المدرسة الانفعالية التى غلبت المعنى الوجداني العاطفي على المعنى التصوري الإدراكي. "فقد اعترض بأن الكلمات الخاصة بالقيمة والأخلاق مثل خير وشرير ذات معنى عاطفي وليس لها معنى تصوري"[2] وهذا هو موقف س. ل ستفنسون الذى يعد مؤسس المدرسة الانفعالية وواضع انجليها. وعند ستفسنون الطابع الانفعالي هو السمة المميزة لمعنى الألفاظ الخلقية، صحيح أن هناك معنى معرفي، إلا أنه ثانوى بالنسبة للمعنى الذى يشير إلى قدرة اللفظ على التعبير عن المشاعر والاتجاهات لدى المتكلم واستثارتها عند السامع على أساس تميزه بين التعبير والوصف. "لقد اعترض على الكلمات مثل خير وشرير على أساس أنها ذات معنى عاطفي فقط، أى أن القضايا التى تبدو فيها هذه الكلمات أفعالاً ليست قضايا على الإطلاق وإنما تعبر عن موقف المتكلم ورغبته فى تحويل الآخرين إلى موقف مماثل لموقفه[3].

وإذا كان بيرى يعترض على موقف الانفعالية الأحادي الذى يقصر قضايا القيم على جانب واحد فقط هو الجانب الانفعالي. فهناك من يرجع هذا الموقف الانفعالي إلى بيرى نفسه الذى مارس تأثيره على ستفنسون من خلال نظريته العامة للقيمة[4]. فإذا كان بيرى قد عرف القيمة بالاهتمام[5] والاهتمام ذو جانب انفعالي فقد أخذ

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 120.

(2) Ibid, p.

(3) انظر فى هذا كل من د. زكى نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، الفصل الرابع صفحات 110، 112، 123، 127، 130 وسحبان خليفات: الاتجاه اللغوى فى الميتا- أخلاق رسالة ماجستير غير منشورة إشراف د. زكريا إبراهيم، آداب القاهرة، ص76.

(4) M. Warnock, Ethics since 1900 (ed) Oxford Uni. Press 1967, pp. 80-81.

(5) R. B. Perry: General theory of value, pp, 115-116.

ستفنسون كلمة الاهتمام ودلالاتها الانفعالية من النظرية العامة، وقد اعترف ستفنسون بدينه لبيرى فى قصر الحكم الأخلاقي على الجانب الانفعالي[1].

إلا أن بيرى لم يرض عن هذا المفهوم وكتب يقول: "وجه البعض الانتباه إلى النظرية التى تقول إن كلمات القاموس الأخلاقي ذات معنى انفعالي متميز عن معناها الموضوعي ونحن قد نبذنا هذه النظرية"[2] ويتبين رفضه لهذا الموقف أثناء عرضه للدلالات والمعانى المختلفة للألفاظ الخلقية حين يقول: "أن الذى لا شك فيه أن كثيراً من الكلمات التى تستخدم بقصد المدح أو الذم لا تشبه نظرية رياضية أو قانوناً علمياً. ومع ذلك فإن معظم العبارات لها معنى موضوعي، ومعنى عاطفي معاً، صحيح أن هناك كلمة لها معنى عاطفي مثل "عليك اللعنة" وهى ضد كلمة ذات معنى فكرى فقط مثل كلمة "القطع الناقص ellipse"[3] إلا أن معظم كلمات البشر تقع بين هذين النقيضين، والتعبيرات التى تستخدم اصطلاحات مثل الخير والشر قد تنقل أو هى فى العادة تنقل أفكار موضوعية ذات معنى إما صراحة أو ضمناً"[4].

ويضرب مثالاً على ذلك فيقول: "لنفرض أن " أ " من الناس قال مخاطباً ب أن "لنكولن" رجل خير، لكونه كره الحرب، وأفاض من رحمته على الجنود، وحرر العبيد، فإن أ هذا لا يعبر عن إعجابه بشخص لنكولن ولا رغبته فى أن يحس ب إحساساً مماثلاً، ولكنه يوحد بين فكرة الخير، وفكرة الإنسانية ويضيفهما إلى لنكولن بناء على الدليل الموضوعي من سلوك الأخير"[5] وعلى ذلك فإن قوة المناقشة

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p, 111.

(2)

(3) يقصد به القطع الذى ينتج من قطع مخروط بمستوى، وهو أحد المصطلحات الهندسية التحليلية وتعريفه "هو المحل الهندسي لنقطة تتحرك بحيث تكون النسبة بين بعدها عن نقطة ثابتة (البؤرة) إلى مستقيم ثابت (الدليل) نسبة ثابتة أقل من الواحد الصحيح".

(4) R. B. Perry. Ibid, p. 8.

(5) R. B. Perry: Realms of value, p. 90.

الأخلاقية لا تأتي من عدم وجود المعاني الفكرية الموضوعية كما يدعى الانفعاليون، لكن من كثرتها وتنوعها. ويمكن تفصيل ذلك فيما يلي: أنه توجد معان موضوعية متنوعة لاصطلاحات مثل الخير والشر فى الاستعمال العادي، فهى تعنى شيئاً معيناً فى بعض الأحيان وقد تعنى شيئاً آخر فى أحيان أخرى. وبالتالي فوظيفة نظرية القيمة أن تحدد مثل هذا المعنى الثابت، فلا يوجد سبب يدعو إلى قصر نظرية القيمة على معان سبق معرفتها، بمعنى آخر لا تقنع نظرية القيمة أن تكون تاريخاً معاصراً لأفكار بدلاً من أن تأخذ على عاتقها تنظيم الأفكار وهو العمل الجوهري لها. يقول: "لا يتضمن رفضنا لما فى النظرية الانفعالية من إسراف وغلو، أن الأحكام التى تستعمل اصطلاحات القيمة لا تحتمل أن نضفي عليها معنى عاطفي بشكل خاص، ولا يمنع افتراضنا هذا أن الأحكام فى الغالب معبرة ومقنعة[1] وعلى ذلك فبيرى دائم التأكيد على أن الطبيعة العامة للمعرفة الأخلاقية مثل ضروب المعرفة الأخرى على العكس من الانفعالية والوضعية. فالقيم عنده تتجاوز الجانب الانفعالي وتعبر عن تكامل القوى الشعورية فى الإنسان من انفعال ونزوع وإدراك.

ولم يتعرض بيرى لاعتراضات الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية فقط بل أيضاً لاعتراضات الاتجاه الحدسي لدى جورج مور، وديفيد روس بالإضافة إلى غيرهما من فلاسفة كمبرديج، وتتضح هذه الاعتراضات من خلال عرض موقف مور المتميز فى الأخلاق والقيم، فمور فيلسوف تحليلي يتبني فلسفة واقعية هى ما يسمى بفلسفة الإدراك الفطري من جهة، كما يتبين موقفاً حدسياً فى دراسته للقيم والأخلاق من جهة ثانية[2]. وقد قدم مور فلسفته الأخلاقية فى كتابيه "أصول الأخلاق" سنة 1903 والأخلاق 1912، وأيضاً فى دراسته عن طبيعة الفلسفة الأخلاقية "وتصور القيمة الداخلية" اللذان نشرهما فيما بعد فى كتاب "دراسات فلسفية"، ثم بحثه "هل الخيرية صفة؟" المنشور فى المجلة الأرسطية سنة 1932.

---

(1) Ibid, p. 9.

(2) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها. ص10-12.

ويهاجم مور الاتجاهات المختلفة التى تجعل من الخير صفة طبيعية يمكن إدراكها كأى صفة تجريبية، ويقدم نظرية فى "الخير اللامعرف" وطبقاً لوجهة نظره فإن القيمة أو شيئا مساوياً لها كالخير والحق، سمة خاصة لا تتغير وغير طبيعية لأنها ليست شيئا جسمياً أو عقلياً، وبهذا فهى لا يمكن أن تلاحظ فى التجريب ولكنها تعرف بالحد. وفى هذه الحالة فهى تبدوا وكأنها شيء فريد قابل للتحليل[1].

هذا الرأى الذى عرضه مور فى أصول الأخلاق يتناوله بيرى فى مواضع عديدة من كتبه. فيخصص له الصفحات الطوال فى الفصل الخامس من "النظرية العامة للقيمة"، ويناقشه فى رده على تهمة النسبية التى قد توجه إلى تعريفه، وأيضاً فى بداية "آفاق القيمة" تحت عنوان "العجز المزعوم عن تعريف القيمة"، فالتحديد البسيط لمشكلة تعريف القيمة – هو موضوعنا – عند مور هو افتراض أنها ليست فى حاجة إلى تعريف، أى أنها تدرك مباشرة، فالخير هو خاصية لا تحتاج إلى تعريف موضوعي، فهو كما يقول مور: انطباع بسيط مثل الأصفر. وكما لا يمكنك بأى وسيلة أن تشعر أى فرد – لا يعرف عنه شيئاً – ما هو الأصفر؟ كذلك لا يمكنك أن تشرح ما هو الخير، وعلى الرغم من أن الصفات كالأصفر تشير إلى كيفيات طبيعية تدرك بالحواس وتبحثها العلوم. فالألفاظ الخلقية لا تشير إلى كيفيات طبيعية، لكنها صفات بسيطة، غير قابلة للتحليل تدرك بالحدس، وتمتنع عن كل دراسة تجريبية. وقد استنتج مور من ذلك استحالة تعريف الألفاظ الخلقية وتحليل أحكامها فى حدود واقعية، ذلك لانتفاء علاقة التكافؤ بين الطرفين وهذا يعنى تميز الأخلاق عن العلوم الطبيعية.

وعلى الرغم من كثرة الكتب التى كتبت دفاعاً عن هذه الفكرة أو هجوماً عليها، إلا أنها لا تتطلب أية حجة. فإذا كانت القيمة التى لا تقبل التحليل موجودة داخل

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 9.

وانظر أيضاً كل من: سبحان خليفات – الفصل الأول من ص 1–28 وأيضاً د. أحمد فؤاد كامل: جورج مور. دار الثقافة للطباعة والنشر ص232–246.

نطاق الرؤية العقلية فيلزم عن ذلك إمكانية وضعها فى بؤرة تمكن من إدراكها، ولا حيلة لشخص لا يستطع أن يجدها إلا أن يستنتج أنه لا يوجد شيء كهذا وبخاصة إذا كان أنصار هذه الفكرة لا يتفقون ما يجدونه.

ويجدد مورتن وايت Mortan White فى كتابه "عصر التحليل" موقف بيرى من عدم اتفاق أخلاق مور مع فلسفته العامة بقوله: "لقد كانت وجهة نظر مور متصلة اتصالاً وثيقاً بواقعيته الأبستمولوجية، ولكنها لم تكن نتيجة منطقية لها. لقد قاد مور الهجوم على المثالية ولكن هذا الهجوم لم يتضمن الأخلاق، بل إن كتابه أصول الأخلاق احتوى نقداً للأخلاق التجريبية لدى سبنسر ومل أشد من نقد أى مثالي فى القرن التاسع عشر، لذلك نجد بيرى صديق مور الواقعي فى أمريكا يقول فى "الاتجاهات الحالية فى الفلسفة" فى مناقشة طبيعة الخير أو القيمة أجد نفسي غير متفق مع بعض الواقعيين الجدد، ممن كنت أتمنى أن اتفق معهم مثل مور ورسل حيث يتفقان على أن الخير صفة لا يمكن تعريفها تتصل بالأشياء مستقلة عن الوعي" [(1)].

. ويرتبط بالرأى السابق الخاص بعدم قابلية القيمة للتحليل والتعريف رأى أخر يقول: إن القيمة صفة تجريبية غير محددة، أو هى مجموعة من الصفات غير المحددة مثل جميل وجذاب.. إلخ ويطلق على هذا الرأى اسم نظرية "الكيفيات الثالثية". ونظراً لأن هذه الصفات ترتبط بالمشاعر فمن ثم يمكن تسميتها "صفات وجدانية" ونظراً لمظهرها الموضوعي الملحوظ مثلها فى ذلك مثل الصفات الثانوية فهى تسمى (صفات ثلاثية) أو صفات من الدرجة الثالثة ومن القائلين بهذه النظرية كل من: سانتيانا فى "الإحساس بالجمال" وجون ليرد فى "دراسة الواقعية" ورسل والكسندر خاصة فى "الجمال وأشكال أخرى من القيمة" ووايتهد ومور الذى جمع بين هذا الرأى والرأى السابق.

ويفحص بيرى هذا الرأى من حيث علاقته بالتحليل. ونظراً لأن الإحساس

---

(1) Mortan White: The Age of analysis, A Mentor took, published, by new American library, p. 176.

يمتزج بالإحساس ليخلق صفة جديدة (كالصوت الممتزج أو اللون الممتزج) فكذلك الشأن مع الإحساس الذى يختلط بالشعور فإنه يصبح ذا طبيعة مستقلة تختلف عن طبائع الأشياء التى تكونه. إلا أن هذا فى نظر بيرى لا يعد برهاناً ضد التحليل" [1] ويعالج بيرى هذه المسألة (تحليل القيمة) فى مقالة بعنوان "القيمة من حيث هى قيمة".

وفى "آفاق القيمة" يتناول المعانى المختلفة لفكرة "عدم التحدد" فهناك مثلا المراحل السابقة للتجربة، وفيها يبدو الجهل بالشيء موضوع التعريف، وفى تاريخ المعرفة الإنسانية نجد نماذج متعددة لهذه الكلمات مثل: النفس، السببية، الجوهر المادة، القوة، التى ظهرت فى البداية على أنها لا تقبل التحديد ثم ما لبثت بعد بذل الجهد الإنساني فى محاولة تعريفها أن أثبتت قدرتها على التحديد. والقيمة من الممكن بعد بذل المجهود المطلوب فى تحديدها أن تكون معرفة. وعلى هذا يرفض قول مور أن القيمة غير قابلة للتعريف، ويرى أن من الصواب القول أنها غير معرفة: "لقد أخطأ ج. أ. مور عندما أكد أن كلمات معينة غير قابلة للتعريف، وقد كان من الممكن أن يقرر بشكل أكثر ملائمة أن هناك اصطلاحات معينة غير معرفة، وليست غير قابلة للتعريف". أن الدليل النهائي على إمكان وجود تعريف إدراكي للقيمة مقابل الاعتراضات السابقة هو أن يقدم ذلك التعريف [2]. وبعد الرد على هذه الاعتراضات يتم مواصلة الحديث عن بقية معايير التعريف.

ينبغي أن يفى التعريف المقترح ببعض أغراض شكلية معينة من الناحيتين المنطقية والمعرفية. وهذه الأغراض ذات علاقة بتشكيل النظرية وتكوينها الداخلي وتتحدد هذه الأغراض أو الشروط فى:

1 – معقولة الأفكار ووضوحها.

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 10.

(2) William S. Sahation: Systems Ethics and value theory philosophical liberary New York, 1963, p. 382.

2 – تسلسل وتنظيم الأحكام.

3 – عدم اتهام التعريف بالتناقض أو الدور، أو النسبية.

"فينبغى أن يكون التعريف الحاضر قادراً على الدفاع عن نفسه ضد اتهامه بالدور أو التناقض أو الاتصاف بسمة النسبية الارتيابية"[1] ويعالج بيرى هذه المتطلبات، التى ينبغي تواجدها ليكون التعريف صحيحاً من الناحية الشكلية. ويفي بالمعيار الثانى الذى يقدمه فى "آفاق القيمة". وهو ينفي عن تعريفه الخاص تهمة الدور[2] – وهو الحالة التى تعرف فيها خيرية الشيء، لأنه موضوع اهتمام خير – وذلك بتفرقته بين الاهتمام السَلبى والإيجابي. فالاعتراض بالدور يفقد قوته كلية عندما نتذكر أن اهتمام ما قد يكون ذا قيمة إيجابية أو سلبية. فالتعريف لا يقرر أن شيئا ما خير عندما يكون هذا الشيء موضوع اهتمام خير فقط، ولكن عندما يكون ذا اهتمام ما سواء كان خيراً أم سيئاً، حين يكون الاهتمام خيراً ترتفع قيمته فلا يكون هناك دور"[3] وقد يؤدى هذا التحليل الأخير إلى أن يتهمه البعض بالتناقض.

"أليس التناقض القول إن الشيء خير وشرير فى الوقت نفسه". يفرق بيرى بين مفهوم التناقض والتصارع. فالتناقض خاص بالأقوال والقضايا المنطقية بينما الاهتمامات المصالح – المنافع تتصارع ولا تتناقض. "إن القول بتناقض الاهتمامات خطأ فلا يمكن أن يكون نقيضان صحيحين، ولكن قوتين متصارعتين يمكن أن يوجدا جنباً إلى جنب"[4]. إن تأكيد أن الشيء نفسه خير وشر يظهر على أنه متناقض، لأن كلا القولين تقديري، وذلك لحذف محور الإشارة، لكن حين تحدد الاهتمامات فلا تناقض على الإطلاق فى القول بأن الشيء نافع عملياً ولكنه قبيح جمالياً وأن الفعل نفسه مفيد للشخص ولكنه مضر اجتماعياً[5].

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 4.

(2) Ibid, p. 11, 12 + general theory of value, pp. 128-131.

(3) R. B. Perry, Realms of value, p. 12.

(4)

(5) Ibid, p. 12.

لكن إلا يؤدى بنا تحليل بيرى الذى يحاول بـه تفـادى التنـاقض إلى الوقـوع فى النسبية؟ أن النسبية كلمة ذات وقع سيء على الرغم من ارتباطها بأحدث نظريـات العلم فهى توحى بخلخلة فلسفية. "وفى القول بنسبية القيم جانباً من الحـق يخشى أن يؤدى إلى ضلال. فالارتباط بالنسبية كثيراً ما رد النـاس إلى الفـوضي والتحلل وقوض المثل العليا الحية الكامنة فى أعماق نفوسهم"[1]. وإرجاع القيمة لأى موضوع خاص بأى اهتمام يعرضه لأن يتهم بالنسبية[2]. أياً كان مبلغ نجاح هذا التعريـف فى البرهنة على أغراض التعميم النسقي. ويستشهد بيرى بنصين مختلفين يشهر أحدهما بالنسبية ويبين الآخر احترام الأفكـار المطلقـة ليبين فى النهايـة إننـا لا نتعامـل مـع الأشياء إلا فى علاقاتها بنا. إن الصفة "نسبى" فيما يقول بيرى أسـوأ فى الاستخدام من الاسم علاقة. ويرى أن ما اعتدنا أن نتعامل معه على أنه مطلق هو بالفعل نسبي فكثير من الصفات العادية للأشياء نسبية، ومن ثم فتبعـاً لنظريـة الاهتمام، فـنحن حين نصف شيئاً بأنه خيراً أو شراً كأننا نصفه حسب علاقته المباشرة أو غير المباشرة بشيء آخر (الاهتمام) والاهتمام ليس خاصاً بالفرد، بل هو اهتمام عام. فقد افـترض خطأً إنه وحيث أن الأشياء تستمد قيمتها الإيجابية والسلبية من الاهتمام فهذا يعنـى أن اهتمام الشخص هو الذى يعرف أو يحكم وهذا خطأ. فحين تحدد القيمة على أنها اهتمام فعندئذ يرضي أى اهتمام التعريف. فإذا اهتم أى إنسان بشيء فينبغـي التزامـاً بالتعريف أن أحكم بأنه خير.[3] والدليل على خـيره أو شره هـو الحقيقـة المشاهدة للاهتمام وهى حقيقة موضوعية متفق عليها كأى حقيقة أخرى فى الحياة والتاريخ.

ج – المعيار الثالث (التجريبي):

والمعيار الثالث الذى يقدمه بيرى هو المعيار التجريبي. فالتعريف هنا ينبغـي أن يكون وصفياً، أن ينبغي أن يتطابق مع مجموعة مختارة من الحقائق. وقد تحدث بيرى

---

(1)د. توفيق الطويل. أسس الفلسفة ط4 دار النهضة 1964 ص386.

(2) R. B. Perry: General theory of value, p. 127-128.

(3) Ibid, p. 128, Realms of value, p. 12.

فى مقالته "القيمة من حيث هى قيمة" عن أن التعريف المقترح للقيمة لا يقدم على أنه تعريف شكلي صوري، ولكن على أنه أيضاً حقيقي وصفي. أى أنه لا يكتفي بالدقة فى الاستخدام اللفظي (المعيار الأول) ولا أن تؤدى أفكاره إلى أحكام متحررة من الدور والتناقض والنسبية (المعيار الثانى) فتلك بديهيات أولية. ولكن ينبغي أن يكون التعريف تعريفاً وصفياً، أى أن يكون افتراض له القدرة على إظهار بناء منظم من الحقيقة يصدق عليها وهذا البناء يمكن دراسته ووصفه.

ولما كانت القيمة بمعناها الأساسي تتوقف على الاهتمام، فإن الاهتمامات المختلفة مثل اهتمام البخيل بالذهب، أو المثقف بالكتب وحب المؤمن لله، والطموح نحو الحرية تكون حقائق صلبة وضرورية[1]. وبالتالي يمكن تناولها بالدراسة التجريبية. ويرى بيرى أنه يقدم نظرية تصويرية كما يفعل العالم تماماً[2]. ومنذ البداية ينادى بنوع من الصلاحية التجريبية لتعريفاته، وهو يناقش أن مثل هذه التعريفات حقيقة أو وصفية بالمعنى الذى تعكس فيه بأفضل صورة طبيعة وتركيب الحقائق[3]. ولما كانت مهمة النظرية العامة للقيمة تعرف على أنها موضوع حكم نقدي لقيم الحياة اليومية، "فقد عدت جزءا من الحركة العلمية الحديثة تقاسمها مبادئها ومجهوداتها، وهى تستعير كل النتائج والمناهج من كل العلوم الخاصة بالإنسان"[4]. ومحاولة بيرى دراسة القيم دراسة علمية تتم باستخدام المنهج التجريبي الوصفي، الذى يمكن عن طريقه التمييز بين القيم العليا والدنيا، الصادقة والكاذبة، الحقيقية والزائفة. وسوف يعتمد هذا التمييز على الاختلافات المعطاة والتى يمكن وصفها. إلا أن ذلك ليس بالأمر اليسير، فهناك صعوبات معينة قد تلقي الضوء على طبيعة المشكلة، فبالدرجة الأولى هناك صعوبات ترجع إلى تحديد المعطى، ويبدو موقف

---

(1) R. B. Perry: Present conflicat of Ideals, p. 369.

(2) William K. Frankena, Ethical theory p. 355-370. In John Passmax philosophical schodorship in untied stats 1930-1960. New Jersy, 1964.

(3)

(4) R. B. Perry: General theory of value, p. 19.

بيرى التجريبي الواقعي فى مواجهته لهذه الصعوبة عندما يقول: "إننا لن نبدأ بمقولات جاهزة ثم نحاول أن نجد لها أمثلة، لكن على العكس من هذا الاتجاه، نجمع الأمثلة ثم نحللها، ونستخلص خصائصها العامة من أجل تحديد الموضوع"[1] والطريقة التى استخدمها يصفها شراحه على أنها "تجريبية على نطاق عريض"[2] لذلك تعرف نظريته بالطبيعية الأخلاقية أو التجريبية. فالطبيعي الأخلاقي هو الذى ينظر إلى قضايا القيم والأخلاق على أنها مشتقة من العلوم التجريبية مثل علم النفس وعلم الاجتماع والسياسة، ونظرية بيرى تسمى الطبيعية الأخلاقية بسبب ردها القيمة إلى البنية الطبيعية والنفسية للفرد أى الاهتمام[3]. ويعرف الاهتمام بطريقة رحبة ليشمل الرغبة، الموافقة، الميل، والحب وهكذا، وحيث إن الأمر مسألة تجريبية بخصوص إذا كان الشيء المعطى له اهتمام مستوعب فيه بهذه المعانى، فهى أيضاً تجريبية فيما إذا كان أى شيء معلوم له قيمة. ومن ثم فإن أحكام القيمة هى معطيات تجريبية قابلة للتأكيد أو التفنيد من حيث المبدأ بنفس الوسيلة التى تعامل بها المعطيات العلمية[4].

---

(1) R. B. Perry: General theory of value, p, 22.

(2) J. Blau, Ibid, p. 289.

(3) W. S. Sahakian: Systems Ethios and value theory, New York 1963, p. 32.

(4) Lewis Whitebeck & Robert Hannes, philosophical Inquiry, an introduction to philosophy (2 ed) preutice Hall Inc. Englowood cliffs, New York 1952, p. 423.

الفصل الخامس

محاولات تعريف القيمة بالاهتمام

المعانى المختلفة لعلاقة القيمة بالاهتمام:

نستطيع أن نقول إن هناك أربع علاقات ممكنة تربط القيمة بالاهتمام: فهناك أولاً: النظريات البديلة لعلاقة القيمة بالاهتمام، أى تلك التى تعرف القيمة فى طبيعتها الجوهرية بأنها غير مناسبة تماماً للاهتمام. وثانياً: فإنه يمكن التمسك بالقيمة على أنها تلك السمة الخاصة بالموضوع والتى تؤهله لأن يكون غاية، أو بمعنى آخر تلك التى تتضمن أو تستثير أو تنظم اهتماماً. وفى المقام الثالث فإن القيمة يمكن أن تحدد لمواضيع ذات اهتمامات سامية أو جديرة بالاعتبار. وأخيراً فإن هناك الرأى الأكبر بساطة والأكثر شمولاً والذى يقول بأن القيمة بمعناها الشامل ترتبط بطريقة غير مميزة بكل المواضيع الخاصة بالاهتمام الكلي.

وبعد استبعاد النظرية البديلة لعلاقة القيمة بالاهتمام، فإن تحليل بيرى أدى إلى أكثر الآراء بساطة وهو الرأى الذى يتمسك بأن الاهتمام هو المصدر الأصلي والسمة الدائمة لكل قيمة.

وقبل عرض التعريف نتناول الآراء التى ترى أن القيمة موضوع اهتمام محدد "مؤهل" qualified، فالشيء الخير، أو المرغوب فيه هو الذى يكون موضوعاً للرغبة المشروعة Validity فالقيمة هنا ينظر إليها على أنها وظيفة للإرادة. وتظهر الصياغة الكاملة لهذه الفكرة فى مذهب برتنانو وهى تبدو فى هذه القضية "نحن نسمى الشيء خيراً عندما يكون الحب المتعلق به صواباً" والشيء الجدير بالحب يكون خيراً بالمعنى الواسع لهذه الكلمة"[1] إلا أن الآراء التى تجعل من إرادة الحق

(1) Perry: General theory of value, p. 82, Reck, p. 82, Reck, p. 21.

أو الحب الشكل الوحيد للإرادة تقصر القيمة على معنى السمو. وهذا الفهم يختلف تماماً عن المعنى العام الشامل الذى يبحث عنه بيرى. "فإلى المدى الذى يمكن أن تعتبر فيه إرادة الحق أو الحب حالة خاصة للإرادة أو الحب، فإن المواضيع الخاصة بها يمكن أن تكون قيمة بمعنى (سام) لكن ليس بالمعنى الشامل الذى نبحث عنه ههنا"[(1)] وهنا يطرح التساؤل عن ماهية هذه الإرادة المعيارية التى تعد القيمة دالة أو وظيفة لها. ولا يستطيع أحد من القائلين بذلك تحديد المقصود من هذا المفهوم. وقد يكون استقراءا تاريخياً لمختلف الآراء الفلسفية عاملا مساعداً فى الإشارة إلى هذه الإرادة المعيارية.

الإرادة القصوى أو الحب الضمنى لله:

ويتناول بيرى الأداء التى تحاول تعريف هذه الآراء المعيارية على الشكل الآتي: هناك أولاً مفهوم الإرادة القصوى أو الحب الضمنى لله، بوصفه الشكل الأعلى للتصاعد الطبيعي للرغبات ويرتبط بهذا المفهوم، مفهوم آخر هو الإرادة التوافقية، أو الرغبة التى تتفق مع الطبيعة، وعن هذين المفهومين نشأ مفهوم المثالية للإرادة المطلقة. "فقد استوعبت المثالية الحديثة هذه الأفكار، فى مفهوم الإرادة المطلقة المفترض مسبقاً بخصوص نسبية التجربة الإنسانية"[(2)]. وعلاوة على هذه المفاهيم الميتافيزيقية، والأبستمولوجية هناك أيضاً المفهوم الأخلاقي للإرادة.

وفى تحليل هذه المعايير المختلفة للإرادة، نرى حواراً قيمياً مهماً على امتداد تاريخ الفلسفة بين بيرى وكل من: أفلاطون، أفلوطين، أرسطو، الأكويني، وأيضاً مع المثاليين المحدثين، ت. هـ. جرين، ف. برادلي، شوبنهور وكانط. ويتسع الحوار ويتشعب مع اللاحقين على كانط: فندلباند، ريكرت، ومنستربرج، ولا يكتفي بيرى بهذا النقاش بل يمتد الحوار ليشمل النظريات المعاصرة فى القيمة لدى ايربان،

R. B. Perry: Ibid, p. 82.(1)

R. B. Perry: General theory of value, p. 89.(2)

وجورج مور، الكسندر وديوى، سانتيانا. وغيرهم. وأيضاً مع علماء النفس على مختلف مدارسهم: الاستبطانية، والحركية dynamic (التحليل النفسي) والسلوكية والفسيولوجية[1] وفى هذا الجدل يوظف مفاهيم الإرادة الميتافيزيقية والأبستمولوجية، والأخلاقية، لكى يحدد لنا فى النهاية مفهوم القيمة الشاملة التى يربطها بالاهتمام وفى هذا يظهر تأكيد موقفه الواقعي فى القيم مقابل كل الاتجاهات المخالفة له أو الصور المختلفة التى حاولت تحديد القيمة على امتداد تاريخ الفلسفة.

1 – المفهوم الأول: "الإرادة القصوى أو الحب الضمني لله" ,The Final will or Implicit Love of God وهو ذلك الرأى الذى ساد تاريخ الفلسفة الأوروبية عن طريق أفلاطون (428–348 ق.م)، الذى أدرك الخير أو القيمة على أنه ذروة العالم المثالي، وأنه المبدأ الأسمى، الذى سوف يوجد وينظم كل الأشكال الأخرى، فهو فى الحقيقة يضع القيم فوق الوجود مدركاً إياها على أنها المبدأ الأعلى"[2] ويرى أن كل الغايات تنتمى إلى درجة واحدة تصاعدية بخصوص حب موضوع سام "الخير الأقصى" أو مثال المثل كما يطلق عليه أفلاطون. وكما يتضح من محاورة "المأدبة" "فالحب إله عظيم تمتد قدرته إلى كل مكان، ويطوى تحت جناحيه كل شيء، وهو ذو سلطان شامل متعدد الجوانب تسمو غاياته فى السماء والأرض، وسلطانه فوق كل سلطان، وقوته فوق كل قوة هو منبع كل سعادة ومصدر كل خير. وهو الذى ييسر لنا أن نحيا مع غيرنا فى ود وانسجام ومع الآلهة كذلك"[3].

---

(1) Ibid, pp. 6-10, Realms of value, pp. 15-33, Conceptions and Misconceptions of conciouness, psychological Reviw, Vol. 11, 1904.

وقد ناقش بيرى علماء النفس فى الفصل الثانى من آفاق القيمة، حيث تناول آراء ونظريات كل من أيونج، وادلر وفرويد وجيمس. وكذلك فى النظرية العامة للقيمة انظر صفحات 77، 157، 160، 237، 238.

(2) R. B. Perry: General.. pp. 82.. 83.

(3) أفلاطون: المأدبة ترجمة وليم الميرى مطبعة الاعتماد بمصر 1954 ص42-46.

والنص الإنجليزي ترجمة جويت ص211 انظر النظرية العامة للقيمة ص83 ويجب الإشارة هنا إلى أنه لم يكن لدى الإغريق اصطلاح القيمة بمفهومه الحالي ولكن على ضوء البحث الحديث يمكن

ويفرق سدجويك فى كتابه "المجمل فى علم الأخلاق" بين مستويين للخير عند أفلاطون "الخير الأقصى" مثال الخير، والخير الإنساني كما يتضح من هذه الفقرة: "عندما اكتملت نهائياً نظرية المثل الأفلاطونية فى عقله وأصبح يقصد بالخير فى ذاته غاية العالم المنظم كله وجوهره، أخذ فى البحث فى الخير الأقصى للفرد ينفصل بالضرورة عن البحث الميتافيزيقي العميق الذى حاول عن طريقه التغلغل إلى سر الكون. وإذا سلمنا بأن الخير فى ذاته، أو الخير المطلق هو الأساس الأقصى للأشياء كان من المسلم به أن الخير الذى أثار الجدل بشأنه الكلبيون والقورينائيون – والذى كان أفلاطون فى محاورة فيليبوس مستعداً لمناقشته معهم من المسلم به أن هذا الخير شيء محسوس، شيء ينتمى إلى مجال الوجود الحسي الذى يكتنف حياة الإنسان الواقعية"[(1)] معنى ذلك أن هناك مستويين للخير الأفلاطوني، أحدهما ميتافيزيقي كوني [الخير الأنطولوجي] والآخر إنساني واقعي. وأن كان معظم مؤرخي الفلسفة يعدون أن نواة الأكسيولوجي وجدت فى نظرية المثل لدى أفلاطون. إلا أنه بهذا الفهم يجعل من الخير مثالاً مفارقاً لا يتفق مع مفهوم القيمة الشاملة لدى بيري، بسبب تجاهل أفلاطون للخير المحسوس، الذى ينتمي إلى عالم الوجود والذات الإنسانية. ويطلق على موقف أفلاطون اصطلاح "النظرية الموضوعية"، التى تجعل مصدر القيم الإنسانية يوجد خارج عالم الحس المتغير والخبرة الشخصية للإنسان. ويضعها فى عالم أبدي مطلق غير متغير. وقد انتقد بيرى هذا الموقف الموضوعي للقيم. وسيتضح هذا النقد فى نهاية هذه الفقرة بعد تناول الصور المختلفة التى ظهر فيها مفهوم "الإرادة القصوى أو الحب الضمني لله". وما يجب التأكيد عليه هو أن بيرى فى رفضه لهذا الرأى الأفلاطوني الذى يجعل من الخير قمة عالم المثل يؤسس

= إدراك أن المبدأ أو الفكرة كانت لديهم، ويرد البحث الفلسفي فى القيم إلى سقراط، وإن دارت أحاديثه كلها حول فكرة الخير حيث يعد بذلك مؤسس البحث الأخلاقي فى القيم.

Cff. Kohler: The place of value in the world of fact p. 59.

(1) سدجويك: "المجمل فى تاريخ علم الأخلاق" ترجمة وتعليق د. توفيق الطويل عبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة، بالإسكندرية، 1949 ص127.

موقفه الواقعي ويطوره. ونستطيع أن نتبين ذلك فى ثنايا حديثه عن علاقة الواقعية الجديدة بالواقعية الأفلاطونية حيث يوضح فى "الصراع الراهن للأفكار" أن الواقعية الجديدة وإن كانت تقبل الكليات الرياضية الأفلاطونية، فهى ترفض تضمنيات هذا الرأى الجمالية والأخلاقية[1]، أى أنها لا تقبل واقعية أفلاطون إلا فى مجال الرياضة والمنطق وترفض فهمه (الموضوعي) للخير.

ونجد هذا المفهوم عن الإرادة الغائية أيضا لدى أفلوطين (205-278م) الذى يقول فى التاسوعات: "طبيعياً ما يكون للروح حب لله ورغبة فى أن تتحد معه بنفس الحب الذى تكنه عذراء لوالد نبيل"[2].

ومع بعض الاختلافات الهامة نجد هذا المفهوم التصاعدي يظهر أيضاً لدى أرسطو (384-322 ق.م) "فأرسطو فى محاولته رؤية غائية الأشياء وأن يجعل علاقة الشيء بنهايته أو قيمته ضرورية لمجرد وجوده، فهو لا يؤكد فقط الحقيقة الموضوعية لكل أنواع القيمة بل تفوقها أيضا على كل الروابط الأخرى للأشياء"[3] كما تشير بذلك مؤلفاته فى المنطق والأخلاق والسياسة. وعلى هذا يصدق قول سدجويك فيما يتعلق بالتشابه بين أفلاطون وأرسطو فى القول بالخير الأقصى "ومع أن اختلاف أرسطو عن أفلاطون يبدو واضحاً جلياً عندما ندرس فكرته العامة عن علاقة علم الأخلاق بالدراسات الأخرى أو نلاحظ تفصيلات مذهبه فى الفضائل، فإن اتفاقه مع أستاذه يكاد يكون تاماً فيما يتعلق بالمجمل الرئيسي لنظريته فى الخير الإنساني. ويختفي من الناحية العملية الخلاف بينهما عندما ينظر إليهما متصلين بالمناقشات الأخيرة التى ثارت بين الرواقية الأبيقورية بل الاختلاف التام بينهما – حتى وفى النقطة الرئيسية التى دخل أرسطو مع أفلاطون فى مناقشة بصددها – ويلوح أنه

---

(1) R. B. Perry: Present conflicat of Ideals, p.

(2) Ch. R. B. Perry: General theory.. p. 83.

(3) Ibid, pp. 83-84.

أقل مما يظهر لأول وهلة"[1]. وهذا يتفق مع قول انتيوجون الذى تزعم الأكاديمية بعد أفلاطون بقرنين من الزمان وأدعى تطابق كل من أفلاطون وأرسطو فى الموقف الأخلاقي الذى التزماه، ويؤكد سدجويك أن البحث الدقيق يعطي مبررات قوية لهذا الرأى.

ويوجد هذا الرأى أيضاً لدى القديس توما الإكويني (1225-1274)، الذى يعتقد أن كل عمل أو حركة لكافة الكائنات الناطقة واللاناطقة على السواء موجهة نحو غاية أو خير ما. ويتمثل هذا الخير عند الكائنات الناطقة فى التفكير الذى يمكن له الانتباه وتقصد إليه الإرادة تحت تأثير العقل العملي. الله وحده هو السبب الأساسي والعلة الأولى لكل موجود والمبدأ الثابت لكل حركة. ونحوه تتجه كل الموجودات جاهدة بحق وهى تنشد الخير ولكن هذا الجد فى طلب الله، الذى هو بالضرورة معقول، يتجلي فى أسمى صورة فى الكائنات الناطقة كرغبة فى اكتساب معرفة الله. وعلى هذا فالخير الأقصى للإنسان هو الله نظرياً، ومن حيث الشعور الذاتي هو السعادة التى تستمد من حب الإنسان لرؤية كمال الله"[2] ومما لا شك فيه أن الإنسان الذى يرغب فى الخير فى حالته الكاملة لا يدرك فى الحال أن الله وحده هو الذى يستطيع أن يشبع تماماً أمنيات عقله وقلبه. ويصل عقله إلى هذه النتيجة بالاستبعاد التدريجي للأشياء الأخرى عدا الله. وحتى يتم أداء هذه العملية من التفكير فإن الإنسان يبحث عن السعادة غير مدرك أن الله هو سعادته"[3].

ومن هذا يتضح مدى متابعة الفلسفة فى العصور الوسطي الفلسفة اليونانية فى ربطها الخير الأقصى بالوجود. إلا أن ذلك تم بصبغة دينية بالتوحيد بين القيمة العليا والعلة الأولى. أى الله باعتباره كائناً أزلياً حياً. ومن الضرورى تبعاً لهذا الرأى فهم النهاية القصوى لعملية تصاعد الرغبات كموجهه لكل مراحلها، وإلا فسوف

(1)سدجويك: المجمل فى تاريخ علم الأخلاق. ص130.
(2)عن سدجويك: المرجع السابق ص245.
R. B. Perry: General theory.. p. 48.(3)

يكون هناك تتابع من الرغبات والأغراض بدلاً من رغبة واحدة أو غرض واحد شاملين لكل. فكل الحب هو حب الله، وهذا الرأى الذى يعرضه أفلاطون وأرسطو والإكويني – رغم الاختلاف بينهم – لا يوافق عليه بيرى، ويوجه إليه العديد من الانتقادات. يقول: "على الرغم مما يوجد فى هذا الرأى أو المشهد الكوني من سمو يجعله يفحم أى نقد، إلا أنه يحوى الكثير من الأخطاء النفسية الخطيرة على الشكل التالي:

أ – أن الاهتمامات ليست سامية أو متعالية بالشكل الذى يعرض هنا، لكنها متطورة، فالإنسان يكرس نفسه بعد إشباع حاجاته البيولوجية للغاية الأخلاقية أو الثقافية فتطور الرغبات يتم بشكل تدريجي تكون ثمرة الرغبة القديمة هى بذرة الرغبة الجديدة. فالرغبة تراكمية، بمعنى أن كل مستوى من الإشباع يصبح بدوره أساس طموح جديد، ويكمل الطموحات القديمة. وهى متصلة بمعنى أن الإشباعات التى ترتبط بها تنمي اهتمامات جديدة.

ب – وهناك خطأ آخر يكمن فى تأكيد أمنية مطلقة فى موضوع ما متضمن فى كل الرغبة ويصبح مفهوم الكمال فارغاً بمجرد انتزاعه من الاهتمامات الخاصة للمخلوقات الحية. فالخير الأفلاطوني أو الأرسطي مفهوم يمكن التعرف عليه طالما أنه متصل بالبنية الإنسانية، "لكن حين ينتقل من مستوى الرغبات الفعلية والممكنة فإننا سنصل إلى صيغ فارغة""[1].

2 – الإرادة المتوافقة، أو الرغبة فى تطابقها مع الطبيعة

وفى هذا الرأى أيضاً تظهر أخطاء الرأى السابق الخاص بالإرادة القصوى. لكن هذا الرأى أكثر ذيوعاً ويتبدي فى مفهوم الرواقية للرغبة المتفقة مع الطبيعة. والرواقية فى صميمها مذهب أخلاقى. وأول ما يبدأ به الرواقيون نظرهم فى

---

(1) Ibid, pp. 85, 86.

الأخلاق هو أن يبحثوا عن الميول الطبيعية. فكل موجود حى إنما يملك فى الأصل بنيته الخاصة، وله شعور بها، من أجل ذلك كان دائم البحث عما يلائمها والبعد عما لا يلائمها. فالحياة هى الملائمة للطبيعة. وموافقة الطبيعة عبارة عن الحياة وفاقا للعقل. لكن الإنسان حين يحيا وفقا للعقل لا يكون موافقاً لنفسه فحسب بل يكون موافقاً لمجموع الأشياء أى الكون بأسره؛ لأن العقل لا يختص بالإنسان وحده بل هو أيضاً من خصائص الموجود الكلي أى من خصائص الكون، فبالعقل نحيا على وئام مع أنفسنا كما نحيا فى وئام مع العالم أجمع وهذا هو معنى العبارة المشهورة التى قالها زينون "الحياة وفقاً للطبيعة"[1] ومعناها أولاً أن الإنسان ينبغي عليه أن يعيش على وفاق مع الطبيعة، أي على وفاق مع العقل. ولكن هذه العبارة لها بالإضافة إلى هذا المعنى، معنى آخر هو أن الإنسان حين يحيا وفقا للعقل إنما يحيا وفقاً للقانون الكبير الذى يحكم العالم. "فشعار الرواقية ذو وجهين أحدهما يرتبط بالطبيعة بمعناها الواسع أي قوانين الوجود، والآخر الطبيعة بمعناها الضيق أى العقل وكلا الأمرين واحد بالنسبة لهم، والإنسان يطيع هذه القوانين عن وعي وتعمد وإدراك ابتغاء تحقيق سعادته"[2].

ونستطيع أيضاً أن نتبين امتداد هذه الفكرة التى يذكرها بيرى فى المذهب الرواقي لدى "سينكا" "وابيكتيوس" "وماركوس أوريليوس" وسوف تستشهد بنص للأخير يعطى دلالة على ذلك. يقول أوريليوس (120–180م): "أيها الكون، أن كل شيء يتسق معك يتسق معى أيضاً، لا شيء يكون بالنسبة لى مسرفا فى التبكير أو ممعنا فى التأخير متى جاء فى الوقت المناسب بالنسبة لك. كل شيء تجيء به فصولك أيتها الطبيعة فهو ثمر لى. منك خرج كل شيء وفيك يقوم كل شيء وإليك يعود كل شيء"[3]. هذا التأكيد بأن كل الرغبات تتوافق أصلاً مثل الأجزاء المتوافقة

(1)د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية. النهضة المصرية. القاهرة 1959 ص202-205.
(2)د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص87.
(3)سدجويك: المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ص162، 163. ص192، 193.

لسيمفونية واحدة ينظر إليه بيرى على أنه ادعاء بالإيمان، أو تخيل شعري تماماً مثل التأكيد على أن كل الرغبات أطوار متسلسلة لحب الله. فالحياة بها بالإضافة إلى التوافق اللاتوافق والاختلاف فالعقل بما يقوم به من أجل حياة أكثر توافقا عن تلك المؤسسة على الغريزة فإنه يكثر من إمكانيات الشقاق، فالعقل ليس ضماناً لكنه مغامرة محفوفة بالمخاطر"[1].

وهنا نعجب كيف يرفض بيرى هذا الرأى المتعلق بتوافق الإنسان والطبيعة ومذهبه يقوم فى الأساس على فكرة التوافق! ألا يقع هنا فى تناقض مع نفسه؟ ربما يبدو هذا صحيحاً لأول وهلة. لكن هذا التناقض لا أساس له فنحن هنا بإزاء موقفين مختلفين موقف الرواقية الذى يقوم على التوافق بين العقل (الإنسان) كعالم أصغر وبين الطبيعة كعقل أو كعالم أكبر. فهذا توافق شكلي يتم على مستوى ميتافيزيقي، بينما التوافق عند بيرى توافق بين الرغبات أو الاهتمامات الإنسانية المتصارعة التى تتم داخل الأشخاص، أو بين الأشخاص بعضهم وبعض فى نطاق ما يطلق عليه الحياة الوجدانية الحركية Motor effective life وذلك على المستويين النفسي والاجتماعي وفرق كبير بينهما وبين السعى إلى التطابق الانطولوجي لدى الرواقية.

3 – الإرادة المطلقة كافتراض ضروري

وفى هذا الموقف الأحدث تاريخياً يتناول بيرى أراء عديدة للإرادة، أولها ما يطلق عليه اسم وجهة النظر المثالية أو الأبستمولوجية. ويقصد بها المثالية المطلقة، إلا أن النقد الذى يوجه إليها ينطبق أيضاً على المثالية الشخصية، أو الشكل الشخصي للإرادة، الذى تقابل فيه مجموعة الإرادات، الإرادة الكونية الواحدة"[2].

---

(1) R. B. Perry: General theory., p. 88.

(2) Ibid, p. 89.

وقد تطور هذا الرأى بشكل محكم عن الصورة الساذجة نسبياً فى كتابات الرواقية ويعطينا جرين (1836–1882) عرضاً مميزاً لهذا الرأى حيث يؤكد على "المبدأ الواحد" الذى يظهر نفسه فى كل الرغبات الخاصة بالإنسان، بالإضافة إلى كل أفعاله الخاصة بالفهم والإرادة[1]. ويفرق بيرى فى هذا الرأى بين فهم الرواقية والمثالية الحديثة فعند الرواقية لا يمكن التطابق مع الكون ما لم تتفق الإرادة الفردية مع الرغبات والإرادات الأخرى، أو مع مجرى الطبيعة المادية. والخلاف بين الرواقية والمثالية الحديثة يبدو فى أن الإرادة الكونية فى المثالية الحديثة تتقدم ليس كتعميم تجريبي – وهو ما يمكن أن يوافق عليه بيرى – ولكن كدلالة أنها ضرورية وقائمة على أرضية أبستمولوجية.

ونقطة التحول من التصور القديم إلى التصور المثالي الحديث جاءت من النقد الكانطي للمعرفة والذى بمقتضاه تكون الطبيعة المادية من إبداع العقل. وإذا كانت هناك طبيعة مادية واحدة كما هو متضمن فى العلم فيجب أن يكون هناك عقل واحد هو الذى ينظر إليه نتيجة نشاطه وإبداعه الضروريين على أنه الرغبة أو الإرادة. وحين ينظر إليه هكذا ستكون مبادئه ملائمة للرغبة أو الإرادة، أى المبادئ الأخلاقية. نجد هذا الرأى فى كتاب كانط "نقد العقل العملي" حيث تدرك فيه الإرادة على أنها الطبيعة الشكلية فى الطاعة لقواعد الواجب، وفى مثل هذا النظام تكون الطبيعة أخلاقية. وقد تطور هذا الرأى عند فشته (1762–1814) وفى هذه المفاهيم، والمفاهيم المماثلة يتلاقي علم الميتافيزيقا مع نظرية القيمة. فالعالم هو ما يريده العقل فى أعمق أمانيه وطموحاته والإنسان هو النتاج الكامل للروح[2].

ويحلل بيرى الرأى الخاص بالإرادة المطلقة فى ميدان القيمة، كما تناوله من قبل فى نظرية المعرفة فى فلسفته الواقعية. ويرى أنه من الضروري إدراك المعنى المحدد،

(1) R. H. Green: Prolegomena to Ethics 1890 p. 122 in R. B. Perry General theory of value, p. 89.

(2) R. B. Perry: General.. p. 90, present conflicat of Ideals, ph 17 present philosophical tendencies, p. ch. 8.

الذى تكون فيه الإرادة نظرية عامة فى القيمة. فيما ينطوى عليه هذا ببساطة أنه توجد هناك إرادة كونية تستحق الأسبقية على النزوعات الإنسانية الخاصة، وهذا يعنى أنه بينما تكون كل مواضيع النزوع خيرة فى ذاتها، وكل مواضيع النفور شريرة فى حد ذاتها. فإن مواضيع الإرادة الكونية تكون خيرة وشريرة بدرجة متفاوتة. ولكن حينئذ فإن الإرادة الكونية لا تستحضر لتعريف القيمة بمعناها العام، لكن تستحضر لتحديد درجة عالية من القيمة. فمحاولة بيرى وجهده ينصب على تحديد القيمة فى معناها الشامل بينما ربط القيمة بالإرادة المطلقة يؤكد فقط على أنه لا يوجد سوى القيمة الإعلى. وعلى العكس من ذلك يرى أن التجربة الإنسانية التى يبدأ منها تعرض لدروب متعددة الإرادات – تكون ممكنة – وهذه الإمكانية تقف فى طريق تبنى مثل تلك الإرادة المطلقة الفريدة[1].

ويتناول بيرى الأشكال المختلفة للإرادة المطلقة. فهناك ما يطلق عليه "افتراض الإرادة المطلقة فى الحق" وهو الرأى الأبستمولوجي فى الأساس والذى تكمن قوته فى القول بأن حتمى داخل الرغبة (الإرادة – الشعور) مثلما فى الإدراك، فإذا كان المظهر مقابلاً للوجود الحقيقي (الوجود – فى – ذاته) فى الإدراك، ففى مجال الحياة الوجدانية الحركية يجب أن نميز بين القيمة الظاهرة مقابل القيمة الحقيقية. وبمعنى آخر فإن القيم الحقيقية الوحيدة هى القيم المطلقة أو (القيم فى ذاتها). وهذا هو موقف فندلباند (1848-1915)، الذى يرى أنه علينا أن نبحث عن (قيمة فى ذاتها) تماماً مثلما يجب أن نبحث عن (شيء فى ذاته) تكون وراء نسبية التذوق الفعلي. ونظراً لأن هناك قيمة واحدة فقط فيما يتعلق بالوعي المقيم، فإن القيمة فى حد ذاتها تشير إلى الشيء فى ذاته. أى أن الشيء فى ذاته لدى فندلباند ومدرسته قابل للتحويل إلى القيمة فى حد ذاتها. "وبالنسبة له تتحقق القيم الخالدة المنطقية والخلقية فى التاريخ عندما يدب الشعور بها فى النفوس الإنسانية فتتخذها قوانين أو مبادئ ترشدها فى سلوكها ولا يتناقض اتباع هذه المثل العليا مع القوانين النظرية فى العقل

(1) R. B. Perry: General., p. 91.

فى شيء، فإن قوانين المثل العليا تؤثر فينا تأثير نفسياً عميقاً بمجرد إدراكنا لصدقها وقيمتها[1]. وهذا الرأى فيما يقول ريمون رويه "يميل إلى تعريف القيم كمعايير أكثر من اعتبارها مواضيع مثالية، فمن القول أن الخير: هو ما ينبغي فعله وأن الحقيقي هو ما ينبغي أن تفكر فيه. ينتهى إلى أن القيم وجوبية لا نسبية) مستقلة تكون أساس الواجب والصحة"[2].

ثم يعرض بيرى لرأى منستربرج الذى يعد امتداداً وتطويراً لرأى فندلباند وهو ما يطلق عليه اصطلاح توازي الحق والخير والجمال، أى استقلال وتماثل هذه العوالم الثلاثة، والاعتماد المتداخل بينهم. "فالخطوة النهائية والأكثر حسماً هى الإصرار على أن الأفعال المعيارية العديدة للروح يجب أن تكون فى اتفاق متبادل ويؤكد منستربرج أن إنجازات الأخلاق والجمال والسعادة والعلاقات الخاصة بالصدق، يجب أن تكون مدركة فى النهاية على أنها ذاتية"[3].

ويناقش بيرى برادلي مستخدماً بعض أفكاره ليصل إلى الفصل بين الوجود والقيمة، فبرادلي "يعترف بأن أحكامنا الخاصة بالوجود لا تلبي مطالبنا الأخلاقية" أى ان الإرضاءات الإدراكية تكون مستقلة عن الإرضاءات الأخلاقية والجمالية[4].

وبعد مناقشة الإرادة فى شكلها الميتافيزيقي القديم وشكلها الأبستمولوجي لدى المثالية الحديثة يناقش الشكل الأحدث لها (الشكل الأخلاقي) أو ما يطلق عليه "الإرادة الملزمة أو الإجبارية" تحت عنوان "الشكل النهائي للإرادة وهو الواجب".

إن الإرادة المطلقة، وإن كانت فى الأساس مفهوماً إبستمولوجيا فإن بعض

---

(1)وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين. ترجمة د. أبو العلا عفيفي. لجنة التأليف والترجمة القاهرة ص134.

(2)ريمون روية: فلسفة القيم. ص255.

R. B. Perry: General theory.. pp. 94-96.(3)

Ibid p. 97.(4)

أنصارها من المدرسة الكانطية الجديدة قد استخدم مفهوم الواجب للهرب من أخطاء كل من الميتافيزيقيا وعلم النفس. كما نجد ذلك على سبيل المثال لدى فندلباند الذى يؤكد "أن الشيء الوحيد الذى نستطيع عمله هو القول بأن الحقيقة تكون فى الحالات التى يجب أن تؤكد فيها"[1] فإذا ترجمت يجب الإبستمولوجيا، فإنها فى الحال تأخذ مظهر الألفة، فالواجب صفة مؤهلة ذاتية للإرادة وهى واحدة من المعطيات الجوهرية للحياة الأخلاقية[2].

ومناقشة بيرى لهذا الرأى تؤدي إلى غرض مزدوج فهى تشير إلى واحد من الأشياء التى يبدو أن الإرادة المطلقة تعينها. وهى أيضاً تساعد على تحديد ضرب آخر مستقل عن ذلك النمط الخاص بالإرادة. وربما يكون هذا الاهتمام المعدل المستخدم لتعريف القيمة، هو الاهتمام الذى يجب مراعاته. وهكذا فإن الخير يمكن تحديده على أنه المرغوب فيه بمعنى، فى ماذا يرغب الإنسان عندما يرغب، مثلما يجب على الإنسان أن يرغب فى الحق كشيء يجب عمله، أو استحسانه بهذا المعنى. وفى الجمال كشيء يجب أن يستمتع به. والصدق كشيء يجب أن نعتقد فيه.

ويستخدم بيرى مفهوم الإرادة الملزمة أو الضرورية بقصد تحديد جامع للقيمة بإظهار الشكل النهائي للإرادة وهو الواجب الذى يعد شكلاً خاصاً مشتقاً من الإرادة، وأن كان لا يحتوى القيمة بالمعنى الشامل. ويحدد فى مناقشته التجريبية للواجب خمسة أشكال من الإرادة الملزمة أو الإجبارية هى:

1 – الإرادة الآمرة أو المستبدة وتتمثل فى "الإحساس الداخلي بالسلطة".

2 – الإرادة الشخصية فى سلطتها على الدوافع الخاصة.

3 – الإرادة الملهمة للرهبة التى تؤدى إلى احترام السلطة.

4 – الإرادة الجماعية فى سلطتها على الأفراد.

---

(1) R. B. Perry, General., p. 100.

(2) Ibid, p. 100.

5 – الإرادة العاقلة فى أسبقيتها على الإرادة الجاهلة أو الزائفة[1].

وبعد أن يعرض للأشكال المختلفة من الإرادة سواء منها الميتافيزيقي أم الأبستمولوجي أو الأخلاقي وهى التى تكون ما يطلق عليه الاهتمام المؤهل، الذى تعرف به القيمة. يرى أنها محاولات ناقصة ولا تفي بالمطلوب. فالاهتمامات يمكن أن تكون نهائية غائية، متوافقة، سلطوية، بطريقة ذاتية، أو موضوعية، تركيبية، شخصية أو اجتماعية عقلية، إجبارية أو إلزامية. وهذا التعدد يحدد ضروباً من القيمة لكن لا يحدد القيمة فى ذاتها[2]. أى القيمة بمعناها الشامل الذى تنسب إلى اهتمام ما بشيء ما.

وإذا كانت مناقشة الآراء السابقة لم توصلنا إلى القيمة بمعناها العام فقد أصبح واضحاً بشكل ضمني أن التعريف الجامع للقيمة يكون ممكناً عن طريق المفهوم الجامع للاهتمام، وأن الوصول إلى ذلك يتم بعملية استبعاد منهجي. وقد قام بيرى أولا باستبعاد الآراء التى تعرف القيمة باهتمام مؤهل. وكانت النتيجة عرض نوع من القيمة لها السمة العامة لكونها موضوع للاهتمام. يقول: وهكذا فقد وجدنا أنفسنا مقودين إلى تحديد القيمة على أنها العلاقة الخاصة بين أى اهتمام وموضوعه، أو تلك السمة الخاصة للموضوع المتضمن للاهتمام، وتبرير ذلك أنه البديل المتبقي. وهناك افتراض أكبر فى صالح هذا الخير المتبقي، أنه يرتبط بالحس المشترك، بالإضافة إلى أن كل التعريفات السابقة تفترضه ضمناً[3]. فالاهتمام هو المصدر الأصلي، والسمة الثابتة لكل قيمة.

وهذه الفكرة التى تربط القيمة بالاهتمام نادراً ما وجدت تعبيراً واضحاً عنها، أى أنها لم تعرف فى تاريخ الفلسفة، ونادراً أيضاً ما جاهر بها الفلاسفة. ويدهش بيرى من أن فكرة بهذا الوضوح ليس لها سوى هذا التأييد الضئيل. فالندرة هى

(1) Ibid, pp. 102-108.

(2) Ibid, p. 114.

(3) Ibid, p. 115.

آخر شيء يمكن أن نتوقعه منها، سواء أقام بذلك المدافعون عن هذه الفكرة وينظرون إليها على أنها حس عام سليم، أم المعادون لها ويعتبرونها خطأ سوقي. ويأسف لهذه الحقيقة التي تقول إنه نادراً ما جاهر الفلاسفة بهذا الفهم للقيمة باعتبارها خاصة بين اهتمام وموضوعه. وربما ترجع أسباب قلة التأييد لهذه الفكرة إلى فهم ناقص للمشكلة ذاتها. "فنظرية القيمة فى المعنى المعاصر قد وجهت سؤالاً جديد يختلف فى الأساس عما طرحته المذاهب الفلسفية التقليدية، هذا السؤال هو: على أى شيء تتوقف القيمة فى المعنى الأساسي الشامل"[1].

وفى الحقيقة أنه لا الفلسفة، ولا الحس المشترك كان مهتما بهذا السؤال بشكل واضح، وعلى ذلك فنحن لا نجد إلا قليل من الإجابات الواضحة، لأن معظم النظريات لم تعن أساساً بهذا السؤال. لكن عنايتها كانت موجهة نحو وضع أسئلة أخرى مختلفة والإجابة عليها مثل ما هى القيم بطريقة فريدة؟ ما هى القيم بطريقة سامية؟ ما هو القيم بطريقة تأملية، أو واعية؟ وإذا كان تاريخ الفكر يزخر بآراء تعرف القيمة بالاهتمام، فإن هذه الآراء مصاغة باصطلاحات أحد الأسئلة السابقة، وبالتالي لا يمكن اعتبارها تعريفات جامعة للقيمة بالمعنى الذى يقترحه.

وأول الإجابات التى تقابلنا وأقدمها هى التى يقدمها لنا أصحاب مذهب اللذة الذى يفسر الخير باصطلاحات السرور، والشر باصطلاحات الألم. إلا أن بيرى لا يتخذ من أصحاب هذا الرأى مؤيدين له. لأنهم كانوا معنين أساساً بإظهار تلك اللذة والألم للقيمة[2]. فعند جيرمى بنتام (1748-1832) "نجد أن الطبيعة قد وضعت الجنس البشري تحت حكم سيدين حاكمين، الألم والسرور. كما جاء فى كتابه "مبادئ الأخلاق التشريع"[3]" ويبدأ جون ستيورات مل (1806-1873) بتأكيد أن السؤال المختص بالغايات هو سؤال بخصوص الأشياء المرغوبة.

---

(1) R. B. Perry: General, p, 119.

(2) Ibid, p. 118.

(3) Benthan Jermy: Principles of Marals and legialation ch I. Perry: Gerneral theory, p. 118.

ويضيف أن الدليل الوحيد الممكن أن ينتج أى شيء مرغوب فيه هو أن الناس بالفعل ترغب فيه "ويستنتج من ذلك "أنه لا شيء مرغوب فى الحقيقة عدا السعادة"[1]. وبينما يؤكد بنتام أن اللذة والألم هما فقط الدوافع المتحكمة فى الفعل الإنساني. يؤكد مل أن السعادة هى المرغوبة وكلاهما معنى بإظهار أن اللذة والألم هما المواضيع الفريدة للاهتمام، ومما هو مشكوك فى صحته. أن كليهما يفترض مبدأ أكثر جوهرية للنتيجة التى تقول بأن القيمة هى القوة المحركة أو موضوع الرغبة والتجنب. وعلى رغم أن المدرسة النفعية تجاهر ضمنياً بهذه القضية فإن أفراد هذه المدرسة لا يتفق معهم بيرى.

وهذا الموقف الذى يرفض فيه بيرى الاعتماد على بنتام ومل غير مقنع من فيلسوف يعد هو نفسه امتداداً وتطويراً لمذهب المنفعة العامة. فقد قصر بيرى هذا المذهب على مفهوم اللذة فقط. ونحن نتعجب كيف أهمل بيرى القضية الأساسية لهذا المذهب والمتمثلة فى النتيجة التى توصلوا إليها وهى "أكبر قدر من المنفعة لأكثر عدد من الناس، وسوف يتضح هذا حين تتناول نظرية بيرى الثانية المتعلقة" بقياس القيمة وتحديد معنى الأفضل "حيث تقوم هذه النظرية فى معظمها على الموقف النفعي الإنساني، كما يؤكد بيرى"[2].

وعلى رغم أن الفلاسفة السابقين والمعاصرين لبيرى لم يطرحوا السؤال الخاص بالقيمة كما طرحه هو، فهناك بعض المحاولات التى تقترب من فكرته ومنها فلسفة صمويل الكسندر S. Alexander (1858–1938) فى القيم. والكسندر من الواقعيين الإنجليز الجدد، أسس مذهباً ميتافيزيقا ضخماً على أساس من نظرية التطور المفاجئ، وذلك فى كتابه "الزمان والمكان والألوهية"[3] ويسهم الكسندر بعض

R. B. Perry: Ibid, pp. 118-119.(1)

Ibid, p. 615.(2)

(3)وهناك كتاباته متعددة لالكسندر منها "الفن والمادة" سنة 1925 "والجمال وأشكال أخرى للقيمة" سنة 1933 وكان للدكتور يحيى هويدي فضل توجيه الأنظار إلى أهمية الكسندر فى كتابه دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ودراساته العديدة.

الإسهام فى مناقشة فكرة بيرى عن القيمة ويكاد يقترب تماماً حين يقول فى الزمان والمكان والألوهية: "فى كل قيمة هناك جانبان: موضوع التقيم، والذات المقيمة، وتبقي القيمة فى العلاقة بين الطرفين، ولا توجد فيما عداها. والقيمة ليست مجرد السرور أو القدرة على إعطائه، ولكن إشباع رغبة المقيم، فهى تشبع الحب للمعرفة أو العمل أو الإنتاج حتى الصدر يكون قيماً للطفل، لأنه يشبع رغبته للطعام. فالقيم تنبع مما نحبه وتشبعه"[1] وهو هنا يتفق تماماً مع بيرى. إلا أنه يعود فيتراجع عن هذه الفكرة ويعدل آراءه، فالقيمة تشعر بالسرور، لكى بعد طريقة معينة، وما أظهر هذا الشكل من السرور أن يكون اجتماعياً، فالقيمة ترجع إلى نمط وتتصل بالفرد فقط إلى المدى الذى يمثل فيه نمطاً[2] فهو هنا يغدر بالقضية التى تقول بأنه بالفعل مهتم بالقيمة المناسبة أو الموضوعية، أى القيمة بمعناها الشامل. وعند بيرى ليس هناك أدني اعتراض على دراسة القيم النمطية، لكن القول بأنها "القيم الوحيدة الحقيقية" هو ما يأسف له وبالتالي يجب أن تتخلي عن أملنا الأول لتأييده (أى الكسندر) [3].

وتناول كتابات ونصوص ألكسندر الأصلية يبين نقاط الاتفاق والاختلاف بينه وبين بيرى. فهو فى "الجمال وأشكال أخرى من القيمة" يبين أن القيم كونية. أى أنها لا تنتمي فقط إلى عالم الإنسان، بل يمدها لتشمل نواحى الكون العضوية وغير العضوية كافة. فالغذاء قيم للحيوان والندي للنبات، صحيح أن كلا من النبات والحيوان لا يعد أن هذه الأشياء قيماً، لكنه يتصرف كما لو كانت كذلك[4]. ويمكن أن نمضي معه ونقوله أن هناك قيمة تبدأ من الحياة العضوية، وأن كل شيء له قيمة بالنسبة للآخر. فبرادة الحديد تكون لها قيمة بالنسبة للمغناطيس، ويستشهد

---

(1) S. Alexander, Space Time and Deity, Vol. 2 p.

(2) Ibid, p. 304-307.

(3) R. B. Perry: General: p. 121.

(4) S. Alexander, Beauty and other form's if value, London Micmillian 1933, p. 1-2.

ألكسندر بقول جون ليرد "إن المغناطيس له اختيار طبيعي للبرادة". ويعتقد أن هناك عقلاً وحياة في كل شيء. "إن قولنا أن كل شيء له عقل وحياة سوف يكون اكتشافاً حقيقياً". ومعنى ذلك أن ألكسندر يؤكد على أن هناك قيمة في كل مكان. يقول: "أن ليرد في فكرة القيمة يحاول أن يجد القيمة في الانتخاب الطبيعي حيث كل شيء في الكون له شيء آخر ينجذب نحوه متجاوزاً رأى بيرى الذى يمد مفهوم القيمة ليشمل أى نوع من الاهتمام، حيث أى شيء مهم بالنسبة لكائن واعي. ويذهب ليرد أبعد من هذا، ويمد معنى القيمة وراء الكائنات الواعية إلى كل الكائنات، وأنا من جانبي لا أرى سبباً يدعونا للوقوف عند الكائنات الواعية فقط كما يفعل بيرى"[1] وسوف تصبح القيمة على هذا الأساس سمة هامة جداً في الكون، وتصبح طريقة للتعبير عن حقيقة أن كل شيء مباشرة أو غير مباشرة عن قرب أو عن بعد مرتبط بجميع الأشياء"[2].

ونستطيع أن نقابل بين هذا الرأى ورأى بيرى الذى يربط القيمة بالاهتمام، فالقيمة عند بيرى قاصرة على مملكة الإنسان فقط يقول: "الخلق قيم لم توجد من قبل فإنه يبدو كافياً أن نقدم اهتماماً، فصمت الصحراء عديم القيمة إلى أن يجده البعض من الرحالة موحشاً مرعباً، وكذلك الأمر بالنسبة للشلال إلى أن يجده أحدهم شيئاً سامياً، أو عند إقامة الجسور لإشباع الحاجات الإنسانية. فالمواد الطبيعية ومنتجات الصناعة تكون عديمة القيمة حتى تجد استخداماً لها. وتزداد قيمتها حسب الشغف بها فلا يوجد كيان لا يكون له قيمة معينة من خلال الحقيقة التى تقول أنه تم اختياره عن طريق الغرض الإدراكي للعقل المهتم"[3] ويضيف عبارة ذات مغزى مهم في نهاية هذه الفقرة: "وحيث أن الاهتمامات تنمو وتتكاثر في العدد وتمد

(1) S. Alexander: Collected writing" a Momer by. J. Laird p. 288.
يذكر ليرد فى الهامش أن الكسندر نفسه سبق إلى هذا الرأى بنسبه إلى ليرد ويحيلنا ليرد إلى رأى الكسندر فى نفس الكتاب صفحات 276، 286.

(2) Ibid, p. 288.

(3) R. B. Perry: General.. p. 125.

أشعتها عبر التجربة والتخيل فإن المخزون من القيم الكونية يمكن إثراؤه وكشكليه"[1].

مما سبق يتبين الفارق الأساسي بين بيرى وألكسندر فبالنسبة للأول فالقيم لا تسرى على أى شيء فى الكون فهى قاصرة فقط على عالم الإنسان، بينما الكون بمعزل عن الإنسان خال من القيمة، وبالنسبة لألكسندر وليرد فالقيمة كلية كونية تنطبق على كل شيء فى الوجود.

وهناك اختلاف آخر يتمثل فى نقطة بداية كل منهما فى دراسته للقيمة. فألكسندر يبدأ من القيم العليا ثم يهبط منها إلى القيم الدنيا، وهكذا فعل ليرد فى فكرة القيمة التى أرجعها إلى الانتخاب الطبيعى. يبدأ بيرى من القيمة البسيطة المتمثلة فى الاهتمام العادي ويصعد منها للقيم الأعلى الحق والخير والجمال. وفى هذا يقول ألكسندر "بالنسبة لدراسة القيمة هناك طريقتان أساسيتان أما أن نقصر أنفسنا على القيمة الإنسانية ونبدأ بقضية مثلما فعل بيرى فى النظرية العامة للقيمة – بأن عرف القيمة بأنها ما يهمنا ثم نتقدم بعدئذ إلى القيم الأعلى، والطريقة الأخرى هى أن نفحص القيم الأعلى أولاً، ثم نبحث بعد ذلك عما إذا كانت سماتها موجودة بطريقة أقل فى بقية القيم عموماً وإلى أى مدى يكون ذلك"[2]. ويتبع ألكسندر الطريقة الثانية حيث يبحث فى القيم فى شكلها الأعلى فيعالج الجمال أولا وبإسهاب ثم بعد ذلك الحق والأخلاق، لأن المعرفة والأخلاق نوع من الفن، وأن كان ليسا من الفنون الجميلة، ثم يتدرج من ذلك للقيم الأدنى التى تشمل كل الكون.

وهذا الفارق هو ما جعل ريمون رويه فى تصنيفه لنظريات القيمة يضع ألكسندر داخل نطاق النظريات الواقعية فى القيم، والتى تقترب من نظرية أفلاطون، بينما يضع بيرى فى النظريات السيكولوجيا "نظريات فاعلية الفاعل"[3]

---

(1) Ibid, p. 129.

(2) S. Alexander: Beauty and other forms of value, p. 3.

(3) ريمون رويه: فلسفة القيم.. عادل العوا مطبعة جامعة دمشق – ص.

ومعنى تصنيف رويه وتقريبه بين نظرية ألكسندر وأفلاطون، إن نظرية ألكسندر والتى ترتبط فى النهاية بنسقه الميتافيزيقي الواقعي كما بينه فى "الزمان والمكان والألوهية" ذات طابع مثالي[1]. ذلك لأنه خلع على الكون ككل قيمة، فهو ينظر للطبيعة على أنها مجال لتجريب غير متوقف له مراتب عديدة، يمكن اقتفاء أثرها بداية من التجربة الواعية، ومن خلال المحاولة والخطأ التى تتمكن بها الأنماط الحية خصوصاً الواعية من أن تتنوع داخل حدود معينة ونحن فى طريقنا للعملية الأكثر بساطة نحو استئصال غير الصالح[2]. فالطبيعة بالتالي هى الوسط الذى تسعي فيه كل كينونة نحو حالات أكثر تحملاً وأكثر قناعة وتشارك النزعة الطبيعية فى مسعى الكون نحو القيمة. وهنا توجد المثالية فى أكبر صورها الروحية.

ويضيف B. D. Brettac hmeider أنه برفض ألكسندر لمعالجة بيرى فإنه يحدد القيمة على أنها مبدأ التكيف ويفهم التكيف مثلما يفهم برادلي التماسك، وفى عالم ألكسندر فإن نظرية التماسك للقيمة تعتبر مبدأ كلياً لأنها نظرية فى الطبيعة الأولى للزمان – المكاني. فالقيمة هى وظيفة للتكيف بالنسبة للموجودات المحددة، وينظر ألكسندر إلى التكيف على أنه سمة سابقة للأشياء التجريبية فى عودتها من العزلة إلى الاشتراك فى المحددات فى الزمان والمكان"[3] وأن ألكسندر قد عمم القيمة على الكون منتقداً بيرى أكثر الممثلين للنظريات الواقعية فى القيمة[4] لأنه جعل من القيمة شيئاً سيكولوجياً محضاً، وأن القيم الأعلى تعتبر حالات خاصة لهذا الاهتمام. ففى رفضه للمعالجة للسيكولوجية للقيمة يرفض التقليد الأكسيولوجي السائد للواقعية الجديدة ويستبعد إصرار الواقعية على أولوية المعرفة الحسية للاهتمامات السيكولوجية من مجال الحديث الفلسفي"[5].

---

(1) Bertron D. Brettschneider, The philosophy of S. Alexander New York, Humanities Press, 1964, p. 107.

(2) Ibid, p. 107.

(3) B. D. Brettachmeider, Ibid, p. 108.

(4) Ibid, p. 107.

(5) Ibid, p. 107.

وعند بيرى تنقل المعطيات الأكسيولوجية من منطقة الروح إلى منطقة المادة لكى تتفق مع الميل الأبستمولوجي الخاص بالواقعية. وإذا ما استخدمنا اصطلاحات مادية فإن الخواص الروحية هى ظواهر ثانوية تتطلب تفسيراً فسيولوجياً وبالتالي فإنه يمكن رد المعطيات المرنة "الرقيقة" لعلم القيم إلى المعطيات الصلبة للنظم المركزية، فالذاتية كما تظهر فى نظرية بيرى العامة للقيمة التى تعرف القيم على أنها مواضيع الاهتمام، وفيها وصف الاهتمام بلغة السلوك حيث يتم إرجاع الأفعال السلوكية لعلم وظائف الأعضاء والتكيف الاجتماعي. وهذا التفسير لنظرية بيرى ينقلنا إلى قضية مهمة تتعلق بطبيعة نظريته العامة.

لقد ذاعت نظرية بيرى وانتشرت كواحدة من أهم النظريات الطبيعية فى القيمة فلا يكاد يخلو منها كتاب معاصر فى القيمة وقد تناولها الباحثون بالعرض والتعليق والتطوير والإكمال. وقد اختلف المفسرون والشراح اختلافاً بينا فى تفسيرهم لطبيعتها. فالبعض يجعل منها نظرية ذاتية اعتماداً على أن الاهتمام مصدره الذات، والبعض الآخر يجعلها موضوعية خالصة، لا تعتمد على الذات بحال من الأحوال وكل من هذين الموقفين يدعم حججه بنصوص وتحليلات مستمدة من النظرية العامة نفسها. وإن كان كل من هذين الموقفين قد تطرف فى تأويله لطبيعة القيمة، فنحن لا نعدم بعض الدراسات الجادة التى استطاعت أن تعمق موقف بيرى الواقعي فى نظرية القيمة الذى يتوسط بين كل من الموقف الذاتي والموضوعي وقد تكون الإشارة التالية إلى هذه التفسيرات سبيلاً للوصول إلى الفهم الصحيح لطبيعة نظرية القيمة عند بيرى.

التفسير الذاتي:

ونجده لدى ريزيه الذى يرى أن بيرى قد صاغ النظرية الذاتية الأكثر وضوحاً فى مجال علم القيم الأمريكى "ففى مقابل الموضوعية المتطرفة لدى هارتمان (1882-1950) فى أخلاقه الشهيرة المنشورة 1926 قدم بيرى فى نفس العام النظرية العامة للقيمة، التى دافع فيها عن موقف ذاتي مازال يتمتع بمقام عظيم فى الولايات

المتحدة الأمريكية، فهو يتجاهل النظرية الموضوعية. ويتطلع إلى مصدر أساس للقيمة فى التجربة الذاتية وسرعان ما يجد أن الاهتمام هو العامل الرئيسي فى القيمة"[1]، فبيرى ينحى جانباً صفات الموضوع ذاته وهى القادرة على استدعاء الاهتمام الذى يجعل الموضوع قيمنا داخلنا[2] ويستشهد ريزيه بقول بيرى: "إن صمت الصحراء بدون قيمة حتى يجد متجول ما أنه شيء وحيد مرعب، وكذلك الأمر بالنسبة للشلال إلى أن تجد الحساسية الإنسانية أنه رفيع وسام"[3]. ويعلق على لما يجد المسافر أن الصحراء وحيدة ومرعبة، وإن الشلال سام؟ إلا يرجع هذا إلى أن الصحراء لديها صفات تختلف عن تلك التى لدى الشلال. وأنه فى حالة وجودها لا نستطيع أن نحقق فى أن يكون لدينا رد فعل بطريقة مختلفة؟ وبالطبع فإن الصحراء لن تكون مرعبة إذا لم يكن هناك أية أشخاص قادرين أن يكونوا مفزوعين. ولكننا لا نستطيع أن نستنتج من هذه القضية أننا نضفي هذه السمة على الصحراء عندما نكون مفزوعين وهناك كما يقول ريزيه لدى بيرى كما لدى ذاتيين آخريين كثيراً من المبالغة فى تصوير خطأ النظريات الموضوعية فى القيمة لصالح مذهبه. والتأكيد الصحيح بأن لا شيء يمكن أن يكون مرعباً إذا لم يكن هناك ذات تقيمه"[4].

ويتفق كوهلر Kohler مع هذا التفسير الذاتي فى كتابه The Place value in the world of fact حيث يعتبر بيرى الممثل البارز لهذه النظرية بين المحدثين، ذلك لأنه يأخذ الاهتمام على أنه اصطلاح يمكن أن يصبح معناه عاماً بسهولة بدرجة كافية ليشمل كل الحالات الخاصة[5]. فهو لا يميل إلى أن يقبل المظهر الموضوعي للاهتمام كمظهر أصيل للقيمة[6]. والشيء الذى يجب أن يؤكد هو أن سمتا القبول والرفض

---

(1) Frandzi, Risieri: What is value, p. 50-51.

(2) Ibid, pp. 51-54.

(3) R. B. Perry: General.. p. 125-126.

(4) Frandzi (Risieri): p. 55.

(5) Kohler: The place of value in the world of fact, pp. 60-61.

(6) Ibid, p. 80.

الخاصة بمواقف الاهتمام بوجهي الاحتمال الخاصيين بها هي التي تعطي النظرية الذاتية للقيمة معقوليتها، "فالشعور يقوم بصبغة موضوعة بطريقة ما"(1) وهذا فيما يرى حقيقة لا تنكر.

وتتابع فوزية دياب فى بحثها عن "القيم والعادات الاجتماعية" تأويل كوهلر الذاتي "حيث لا ينبع الاهتمام من الأشياء، بل ينبع من الأشخاص متجها نحو الأشياء"(2) أن نظرية بيرى تركز كل القيم فى الذات لأنها ترى أن القيم تعبيراً من الشعور الذاتي إزاء شيء ما، أو عن اهتمام الشخص بشيء ما. "ولا يسعنا فى هذا المقام إلا أن نتفق فى الرأى مع بيرى عندما يقول: "أن الشعور يلون بطريقة ما الشيء الذى يتجه إليه، وأن هذه حقيقة لا يمكن أن ننكرها فنحن نلمسها دائماً فى خبرتنا اليومية ونتحدث عنها فى أحاديثنا العادية(3).

التفسير الموضوعي:

وفى مقابل التفسير الذاتي الذى يرجع القيمة إلى خبرات وأحوال الشخص بل يجعل من الذات خالقة للقيمة، نجد التفسير الآخر الذى يرفض هذا الموقف تماماً ويقف فى الطرف المضاد له. فبيرى رفض الموقف الذاتي فى نظرية القيمة. وعند أصحاب هذا الرأى فإن للقيم أساس موضوعي.

يقول سوهاكيان W. S. Sohakian فى كتابه "النظم الأخلاقية ونظرية القيمة" القيمة موضوعية أساساً وليس صاحب الاهتمام هو الذى يمنح له القيمة"(4) أى أنه ليس الشخص العارف وصاحب الحكم على الاهتمام هو الذى يغلف الاهتمام

---

(1) Kohler, Ibid, p. 80.

(2) د. فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية. دار الكاتب العربى. القاهرة 1966 ص38، 39، 42.

(3) د. فوزية دياب: المرجع السابق ص42.

(4) William S. Sohakian: Sytems Tthies and value theory philosophical libarary, New York, 1963, p. 34.

بالقيمة، فكل اهتمام مرغوب فيه ومحبوب وميال إليه فى ذاته ولذاته بمفرده، وعند تعريف القيمة باصطلاحات الاهتمامات فإن أى اهتمام سوف يشبع التعريف، وإذا ما لاحظنا أن لا أى شخص آخر يحب أو يرغب، أو يهتم بـ أو يريد شيئاً ما، فإننى مقيد بهذا وطبعاً لم أحكم عليه بأنه خير، والدليل على أنه خير أو شرير هو حقيقة الاهتمام الذى يمكنه ملاحظتها، والتى هى موضوعية تماماً ومعرضة للاتفاق مثل أى حقيقة أخرى فى الحياة والتاريخ[1].

هذا الموقف الثانى يتطرف – كما ترى – مثل التفسير الذاتي فى تحديد طبيعة نظرية بيرى، لكن فى الناحية المقابلة، أى نحو الموضوعية. وبين هذين التفسيرين يقع التفسير الصحيح لنظرية بيرى. فإذا كانت التأويلات المختلفة السابقة من ذاتية وموضوعية تنطلق أساساً من تعريف القيمة بالاهتمام، فهذا يبين مدى عمق وخصوبة هذا المفهوم لدى بيرى، ويبين شموليته أيضاً حيث يجد أنصار كل تفسير داخل هذا المفهوم ما يدعم وجهة نظرهم وبالتالي تتعدد التفسيرات ومن هنا أن نعرض للمفهوم العام من أجل تحديد معنى الاهتمام أولاً لمفهوم الاهتمام وبيان طبيعته حتى يتبين أذاتياً هو أم موضوعياً؟ أم يقع بين هذين الموقفين؟ وهذا هو موضوع الفصل القادم من هذا الباب عن الاهتمام كأساس واقعي للقيمة.

W. Schakian: Ibid, pp. 384-385.(1)

الفصل السادس

الاهتمام كأساس للقيمة

عرفت نظرية بيرى فى القيمة على أنها نظرية فى الاهتمام[1]. فالاهتمام هو المصدر الأساسي والسمة الدائمة لكل قيمة، فأى موضوع يكتسب قيمة عندما يستوعب أى اهتمام أياً كان هذا الاهتمام. فمهما كان الاهتمام فهو فى حقيقته قيمة. ويمكن لأى موضوع محايد أن يصبح قيما فى الحالة التى يعبر فيها الشخص عن الاهتمام به[2]. وهو يحدد تعريفه على الشكل التالي:

"الشيء أى شيء له قيمة أو يعد قيما فى المعنى الأساسي الشامل عندما يكون موضوع اهتمام[3]. وأى موضوع للاهتمام فهو بالتالي قيم بذاته، ويمكن صياغة هذا التعريف فى المعادلة الرياضية التالية س لها قيمة = هناك اهتمام بـ س[4]. فإذا كان أى موضوع يكتسب قيمة حينما يكون لنا اهتماماً به بصرف النظر عن نوع هذا الاهتمام، فهذا يعنى ازدياد القيمة بازدياد الاهتمام، فعندما تكون هناك موضوعات أكثر قيمة من غيرها فمرجع هذا إلى أن الاهتمام الموجه إليها أكثر من ذلك الموجه إلى غيرها[5].

وتعريف بيرى للقيمة يقتضى فحص الاهتمام، ذلك المفهوم الذى يعد أساس القيمة فما هو الاهتمام؟ وما معناه وطبيعته؟ وما هى مكوناته وخصائصه؟ يعرف بيرى الاهتمام كالآتي: "الاهتمام هو سلسلة من الأحداث يتحكم فيها توقع نتيجتها

(1) Rock p. 21-22, W.S. Shakian, p. 381.

(2) R. B. Perry: General theory.. p. 116.

(3) لن نتعرض هنا لبيان المقصود من لفظ Interest وترجمتها إلى الاهتمام لأن ذلك سوف يناقش بالتفصيل فى الصحفات القادمة مباشرة.

(4) R. B. Perry: Ibid, p. 116.

(5) Frank Magill: Masterpieces of world phil., vp. 875. 876.

أي أن الشيء يكون موضوعاً للاهتمام عندما يؤدى هذا التوقع إلى القيام بأفعال تمكن أو لا تمكن من تحقيقه"[1].

ونظراً لأن الاهتمام مكون للقيمة فى معناها الأساسى، فإن نظرية القيمة سوف تتخذ منه نقطة بدايتها. وسوف تصنف القيم المختلفة باصطلاحات الأشكال المختلفة للاهتمامات ومواضعيها[2]. والحقيقة أن عزو القيمة إلى الاهتمام له ما يبرره فى حقيقة أن حياة الإنسانية الوجدانية الحركية والتى ينطبق عليها اصطلاح الاهتمام تقوم بالعمل فى كل المواقف الخاصة بالقيمة[3]. فالقيم تعتبر وظائف معينة خاصة بالكائن الحى، وهو ما يطلق عليه بيرى اسم الاهتمام.

وتعريف الاهتمام بدوره يخضع لنف مقتضيات التعريف التى تخضع لها كلمة قيمة، فكل مفردات اللغة والتراكيب النحوية تعطينا لفظ اهتمام "فهناك شيء فى عالمنا نسميه اهتماماً، ويمكن أن نتوصل إليه مثل أى حقيقة أخرى"[4]. ويبرر بيرى اختياره لهذا المصطلح على الشكل التالي:

"لقد اخترت كلمة الاهتمام، لأنها أحسن كلمة من بين الكلمات القديمة، فهى تحل محل مجموعة من الكلمات مث:ل "إعجاب"، "رغبة"، "إرادة"، "وحب"، "أمل" وامتداد هذه الكلمات بالإضافة إلى معنى عام يخالف مجموعة من الكلمات تشمل الإحساس والإدراك والتفكير والحكم"[5]. وكلمة اهتمام من أقل الأسماء تضليلاً لمجموعة من الأفعال أو الحالات التى تشترك فى الصفة أنها "توافق" أو "تعارض"، "مع" أو "ضد" (وأن التعبيرين) المواقف الوجدانية الحركية "أو" مواقف الرضي والسخط "هما أحسن شرح لها"[6].

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, pp. 3-4.

(2) R. B. Perry: General.., p. 119.

(3) Reck, p. 22.

(4) R. B. Perry: Realms of value, pp. 6-7.

(5) Ibid, p. 6.

(6) Ibid, p. 7, General theory... p. 115.

وتفصيل ذلك أن من مميزات العقل الحي أن يكون مع أشياء وضد أشياء أخرى وهذه القطبية تتجاوز ثنائية "نعم" و"لا" بالمعنى المنطقي أو الإدراكي المحض، فالفرد يسستطيع أن يقول نعم وهم متردد، أو أن يكون مبتهجاً لأن يقول "لا" فإن تكون مع أو ضد هو أن تبدي رأياً بالرضي أو عدم الرضي. وهو ترجيح الذات نحو شيء أو بعيد عنه. وتظهر هذه الثنائية فى أشكال عديدة مثل: الحب والبغض، الرغبة والنفور، الإرادة والرفض، البحث والتجنب. وهذه الميزة الشاملة كلية للحياة الوجدانية الحركية. يعطيها بيرى اصطلاح الاهتمام. ونظراً لهذا الفهم السيكولوجي للاصطلاح Interest[1] فقد ترجم إلى الاهتمام وليس أى معنى آخر لهذا اللفظ، الذى يمكن أن يقابل فى اللغة العربية معانى متعددة مثل: "مصلحة"، "منفعة"، "فائدة"، "جدوى"، "عناية" "شوق"، "ولوع"، "تأثير" "إثارة" "انتباه"...الخ. وقد استبعد بيرى معظم هذه المعانى التى لا تعطى الدلالة الكاملة لما يعنيه. فالاهتمام أكثر من مجرد إثارة الانتباه، الذى يعطى دلالة فضفاضة لمعناه، وهو أيضاً يتجاوز لفظ مصلحة، لأنه خلو من المصلحة الضيقة الذاتية، ويمكن أن يطلق عليه "مجموعة المصالح الكلية والعامة". وكلمة منفعة وفائدة تقصر المصطلح على جوانب محددة، وما يريده بيرى معنى عاماً وشاملاً، كما أنها توحى عن طريق

---

(1) الاهتمام، Interest بالفرنسية Interet من اللاتينية Interes أى الموقف المميز للعقل تجاه أى موضوع يجذب انتباهه. D.D. Runs Dictionary of phil, P. 148 وفى المعجم الفلسفي يعنى: (أ) التأثير الوجداني المصاحب للانتباه، (ب) اتجاه نفسي إلى تركيز الانتباه حول موضوع معين (ج) نظرية الاهتمام التى نادى بها روسو للدلالة على القاعدة الرئيسية فى تعليم الأطفال وفحواها أن التعليم يجب أن يكون سلبياً فيقتصر على تلقين الطفل المعلومات التى يحس برغبة تلقائية فى معرفتها، (د) قانون الاهتمام هو الذى يستند إليه تداعى المعانى وينص على أن الفكرة لا ترادوتا إلا إذا كانت متجاوبة مع اهتماماتنا الراهنة (لالاند) أنظر يوسف كرم، د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، الطبعة الثانية، مكتبة يوليو ص 28 والاهتمام هو التوجيه الغرضي للتفكير والفعل الذى يعكس الحاجات المادية والروحية للإنسان. M. Rosenthal & P. Yudiu: Dictionary of philosophy, progress publisrers, Moscow 1967, p. 219. ولتوضيح هذا المعنى للاهتمام انظر أيضاً H. B. English & A.C. English.

A Comprehensive Dictionary of psychological and psychecana. Lytical terms, Longman Green and Co, 1985 P. 271

التداعي بمدارس اقتصادية وفلسفية يتجاوزها مفهوم القيمة، وقصر الاهتمام على العناية يرتبط بفهم خاص كما عند هيدجر[1]. والشوق والرغبة وغيرها تعد ألفاظ تخصصية وضروب مشتقة من المعنى العام، ويمكن استخدامها كبدائل أكثر تخصيصاً للاهتمام[2].

وتعريف بيرى للاهتمام فى إطار "مواقف الحياة الوجدانية الحركية" يقترب من رأى برال D. W. Pral في كتابه "دراسة فى نظرية القيمة" يقول: "يقال للشيء أن لديه قيمة حقاً فى حالة إذا ما كان موضوعاً للاستجابة "الوجدانية المحركة" التى نسميها كائناً مهتماً به إيجابياً أم سلبياً"[3]. ويؤكد بيرى أن هذا الفهم الأكثر حداثة ووضوحاً يتفق مع تعريفه للقيمة مما حدا بجون ليرد فى كتابه "فكرة القيمة" إلى الحديث عنهما باعتبارهما ممثلان لنظرية واحدة تعرف بنظرية بيرى – برال "وهو يقترب أيضاً من رأى سنتيانا – والذى ربما يكون مصدراً لفكرة بيرى[4] – حيث يقول "ما عدا أنفسنا وأغراضنا الإنسانية فإننا لا نستطيع أن نرى فى هذا العالم الآلى أى عنصر للقيمة"، فالعالم خال من القيمة، وهى قاصرة على المواقف الوجدانية الحركية، أى الاهتمام فلتحديد معنى القيمة يتم التعامل مباشرة مع الدافع الحركي للحياة، "المواقف الوجدانية الحركية"، فهذا المصطلح مناسب بما فيه الكفاية كما يقول ليرد ليستوعب تعريفات "الحياة – العقل".

ويتفق تعريف بيرى فى صياغته وكما يؤكد هو، وشراحه ذلك مع قضية إسبينوزا، التى تقول: "نحن لا نسعى فى أى حال من الأحوال من أجل شيء، أو نتمناه، أو نشتاق إليه، أو نرغب فيه، لأننا نعتقد أنه خير، ولكن نعتقد أنه خير لأننا نسعى إليه أو

---

(1) مارتن هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى. ترجمة د. عبد الغفار مكاوى، انظر الفقرة القادمة من هذا البحث.

(2) R. B. Perry: Realms of value, P. 6.

(3) R. B. Perry: General theory: V. 119.

(4) سيتضح موقف كل من بيرى وسانتيانا وعلاقة كل منهما بالاخر فى فهم طبيعة القيمة فى الفقرات القادمة وخاصة الفصل الأول من الباب الثالث عن الجمال.

تتمناه، أو نشتاق إليه، أو نرغب فيه[1]. ويتفق أيضاً مع كل من هوبز (1588-1679) وفون أهرنفلس ومينونيج الذى يقول: "نحن لا نرغب فى الأشياء لأننا نتعرف فيها على ذلك العنصر الغامض المستعصي على الفهم المسمى "قيمة" بل إننا ننسب القيمة للأشياء التى ترغب فيها"[2] معنى هذا أن أى شيء أياً كان يكتسب قيمة ما دام هناك اهتمام به من أى نوع كان. تماماً كما يحدث أن يصبح أى شيء أياً كان هدفاً لأن شخصاً ما قد اتجه نحوه. ومن الممكن بالطبع أن نرغب فى شيء لأنه خير، حيث تتوقف صلاحيته على كونه مرغوباً عن طريق ذوات أخرى، أو عن طريق اهتمام ما آخر لنفس الذات، وعلى ذلك، فالخير أو القيمة ينبع فى التحليل النهائي من الرغبة ولا تنبع الرغبة من الخير"[3]. يقول بيبر "يصف بيرى وهو مدرك تماماً الموضوع كهدف، ويعطى هذا الهدف وصفاً أنطولوجيا خاصاً من الوجود الضمنى"[4] وهو يماثل بين موضوع القيمة وموضوع الهدف، من قصد وبوضوح[5].

وعند هذه النقطة يسعى كل من ستفنسون بيبر وادوار س. تولمان فى تتبع بيرى فى توحيده بين الهدف والاهتمام من أجل تحديد القيمة باصطلاحات أكثر سلوكية. وهذا التحليل السيكولوجي، الذى قام به بيبر، ف أ. تولمان فى متابعة بيرى إلى نحو أبعد يجب أن يعد بالتأكيد واحداً من إسهاماته[6] وفى مقدمة "آفاق القيمة" يذكر بيرى كثير بين من الذين يتفقون معه فى هذا الفهم مثل بيبر، تولمان وجوردن البورت Gordan W. Hafport وهنرى أ. مورى وهنرى أيكن ودافيد برول وباركر[7]. ويظهر الاتفاق بين كل منهم على الشكل الآتي:

---

(1) Spinoza: Ethic, Part 111, Proposition 1X, tr. By R. H. Elwis, 1901, R. B. Perry: General theory.. v. 116, W. Shakian, P. 381, W. Kohler, P. 92.

(2) R. B. Perry: General theory., p. 116.

(3) Ibid, p. 116.

(4) S.C. Pepper: The Source of value, uni, of laifornie p. 373.

(5) Ibid, p. 185.

(6) Fadrick M. Chisholm and other's: Philosophical Sholarship in The U.S.A. 1930-1960 Printice in Englewood liffs, New Jensy 1964, p.

(7) R. B. Perry: Realms of value, introduction.

فدويت باركر مثل بيرى يسلم نفسه دائماً إلى "وجهة نظر القيمة فى الأخلاق ويتناقش من أجل موقف غائي "غرضي" يجعل معايير الصواب والخطأ معتمدة على القيم التى تقوم بتحديدها. ويعرف القيمة على أنها إشباع الرغبة بدلاً من تعريفها على أنها موضوع الرغبة، على أساس أن موضوع الرغبة يمكن أن ينقلب ولا يصبح خيراً عندما يتم إدراكه ويمكن أن يكون إشباع الرغبة سيئاً كما بين باركر ذلك، لكن ذلك يتم فقط عندما يستلزم إحباط رغبات أخرى أكثر أساسية وشمولاً. ورغبة المرء الأساسية أو الشمولية هى خطة حياة المرء وقيمه النهائية. وقد عرض باركر هذا الرأى فى "القيم الإنسانية" عام 1931 و"فلسفة القيم" 1957. وأن كان فى كتابه الأخير قد وقع تحت تأثير ستفنسون (تشارلز ليزلى) حيث يمتزج عمله بنظرية لا إدراكية ومع ذلك "لم يسعد أحد من الطبيعيين مثل ما سعد باركر بسلوكية بيرى"[1].

وقد هاجم البعض مثل ستيس، ورايس وايكن الفكرة التى عرضها بيرى وباركر التى تعرف القيمة باصطلاحات الاهتمام، وقدموا بدلاً منها نظرية انفعالية، وقد اقترح البعض مزج النظرتين معاً، ومع ذلك فإن بعض النقاد كانوا غير راضيين بتفسيرات الالتزام الأخلاقي التى تقدمها نظريات الاهتمام، على أساس أن أصحابها لا يعالجون بدرجة ملائمة أساس التزاماتنا نحو الآخرين أو يتكلفون بذلك عندما تتصارع هذه الاهتمامات الخاصة بنا. ويبدو هذا اللاتوافق فى نظرية باركر، لأنه يعترف بل يصر على أن المطالب الأخلاقية ليست سامية ويمكن للمطالب الشخصية أن تحل محلها. وقد يقال أيضاً مثل هذا الرأى على موقف بيرى لأنه من الواضح أنه لا يستطيع أن يبرهن على مبدئه الأول والخاص بالسعادة التوافقية للكل على أنه الغاية الأخلاقية.

وعند هذه النقطة يسهم بيبر فى المناقشة لأنه يحمل نظرية الاهتمام والسلوكية إلى

---

(1) W. K. Frankena: Ethical Naturalism, pv. 355-370 in Raderik. M. Chishalm: Philosophical Shalarship in the U.S.A.

أبعد مدى ممكن كما يتمثل فى "المختار من القيم الغائية" A Digest of purposive Values سنة 1947، و"مصادر القيمة" The Sources of Value 1958، ويمثل عمله هذا مع عمل بيرى التطور بأقصى درجاته لكل من نظرية القيمة والطبيعة الأخلاقية"[1] وينطلق بيبر من كتاب "النظرية العامة للقيمة" الذى يعتبر من وجهة نظره أكثر المحاولات التجريبية شمولاً، الخاصة بهذا الموضوع. ويقدم نظريته على أساس أنها نظرية غرضية فى القيمة. يقول بيبر: "يمكن أن نجد عروضاً متطورة للنظرية الغرضية فى كتاب النظرية العامة للقيمة وكتاب أ. س تولمان "السلوك الغرضي عند الحيوانات والإنسان" ويكمل هذان الكتابان بعضهما البعض"[2]. ويركز بيبر على جهود هذين العملين خاصة تحليله للقيمة الغرضية.

ويبدو أن الإشباع عند بيرى يتوقف فعلا على إدراك موضوع الهدف، فإذا كنت تريد منزلاً أو وظيفة، أو مركز سياسياً، أو درجة دراسية، فإن إدراك مواضيع الهدف يبدو أنه يشكل إشباع، فالعنصر الضروي فى تعريف الغرض هو إدراك موضوع هدف متوقع[3]. ويؤكد بيبر على تمسك بيرى أكثر من تولمان بالقيمة الغرضية، لذلك نجده فى كتابه "مصادر القيمة" يتابع فى فقرات عديدة تحليلات بيرى للهدف على المستويين البيولوجي والسيكولوجي[4].

ومن الاستشهادات السابقة من كل من: سانتيانا، الذى يرى أن القيم تنبع من رد الفعل الذاتي وأنه لا توجد قيمة بعيدة عن تذوق ما لها، فالقيم تنبع ليس من الوعي فقط لكن من الوعي الانفعالي، حيث تنبع القيم من رد الفعل المباشر غير القابل للتغير ومن الجزء غير العقلي لطبيعتنا[5] وباركر الذى يرى أن القيمة تنتمي

---

(1) Ibid, v. 361.

(2) S.C. Perrer: Tho Sources of value, v. 2.

(3) S.C. Pepper p. 70.

(4) Ibid, p. 171, 174, 182, 183, 185.

(5) R. B. Perry: General theory.. p. 117.

كلية إلى العالم الداخلي عالم العقل "الوعي"، فإشباع الرغبة وهو القيمة الحقيقية، "فنحن نرى القيمة داخل العالم الخارجي مرجعين إياها إلى الأشياء التى تخدم الرغبة"[1] ويؤكد بيرال على أن بيرى يقصر القيم على عالم الإنسان فقط ويردها إلى مواقف الرضي والسخط، أو المواقف الوجدانية الحركية. وهذا ما يؤكد بدوره ارتباط مفهوم الاهتمام بعلم النفس. وعلى ذلك ينبغي بيان العلاقة بين فكرة الاهتمام وبين النتائج التى وصل إليها علم النفس، الذى يعد وصفا للطبيعة البشرية. يقول بيرى: "إنه باستخدام مفهوم الاهتمام فإن نظرية القيمة تدخل نطاق مملكة علم النفس[2]. فما هو موقف علم النفس من الاهتمام ومن نظرية بيرى؟

لقد استخدم العديد من علماء النفس اصطلاح الاهتمام لأغراض فنية متعددة لكن ليس هناك بينها على ما يبدو من استخدمه بنفس المعني، الذى لدى بيرى. ففى هذه الدراسات يستخدم الاهتمام على أنه يعنى "شعورنا نحو" موضوع، أو كيف يلفت نظرنا، أو يؤثر فينا الموضوع، كما نجد ذلك لدى ميشل W. Mitchell فى كتابه "تركيب ونمو العقل". بينما يستخدم ستوت C. F. Stout الاصطلاح للدلالة على الأشكال المنظمة والثابتة للحياة العاطفية مثل العواطف. كما جاء فى "أساس علم النفس" سنة 1903، أى أن الاهتمام فى علم النفس يستخدم بطريقة أكثر عمومية ليدل على الانتباه[3] فبالنسبة إلى علماء النفس أنفسهم، فإن مصطلح الاهتمام صعب التحديد. وهو غامض بدرجة ميئوس منها حتى أنه قد يصبح من الأفضل أن ننبذه كلية كاصطلاح تكنيكي. وعلى رغم ذلك فهذا الاصطلاح له أهميته الكبرى بالنسبة لدراسات القيمة كما يتبين من الاستشهادات السابقة وهو من المفاهيم المهمة التى يستخدمها علماء النفس والتى تفترض وجود نظرية للقيمة، فموضوع القيم يعتبر من الموضوعات التى تحتاج فى معالجتها إلى بناء نظري متكامل"[4]

Ibid, v. 117.(1)

R. B. Perry: Realms of value, p. 15.(2)

Ibid, p. p. 15.(3)

(4)د. محى الدين غنيم: القيم عند المبدعين رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، ص16.

ويرجع علماء النفس غموض مصطلح القيمة الذي تم تناوله لفترة طويلة فى إطار بحث غير منهجي، لذلك فمهمة الباحث هى تناول التعريفات المختلفة من أجل تحديد المقصود بهذا المصطلح، ويمكن حصر هذه التعريفات فى فئات أربع هى:

1 – تعريفات تتعامل مع القيم من خلال مؤشر الاتجاهات.

2 – تعريفات تتعامل مع القيم من خلال مؤشر الأنشطة السلوكية.

3 – تعريفات تتعامل من القيم من خلال مؤشري الاتجاهات والأنشطة السلوكية معاً.

4 – تعريفات تتعامل مع القيم من خلال التصريح المباشر بها من قبل محتضنيها[1].

وما يهم الباحث هنا من هذه التعريفات هو الفئة الأولى التى تتعامل مع القيم كاتجاهات. فهذا المنظور "الاتجاهات" قد احتضنه عدد كبير من علماء النفس حيث القيم بالنسبة لهم ما هى إلا اهتمامات، أو اتجاهات عامة معينة حيال أشياء أو مواقف أو أشخاص. ويشير عالم النفس ايزنك Eysenck إلى علاقة الاهتمامات بالاتجاهات، فالاهتمامات هى اتجاهات حيال أشياء يشعر المرء إزاءها بجاذبية معينة ويؤخذ الاهتمام على أنه اتجاه إيجابي حيال هذه الأشياء[2] ويتعامل د. سويف مع القيم من خلال منظور الاتجاهات حيث يعالج القيم فى معالجته لموضوع الاتجاهات مستندا فى هذا إلى عنصر التشابه بين كلا هذين النوعين، وكل ما فى الأمر هو: "أن بحوث الاتجاهات بدأت داخل ميدان علم النفس فى حين أن بحوث القيمة بدأت داخل الفلسفة[3] وهاتشنسون يعرف القيم كمفهوم مكافئ للاهتمام، ويتعامل مع هذين المفهومين كبديلين عن بعضهما البعض، لكى يشير بهما إلى الجانب الوجداني الحركي من الشخصية، الذى يقود إلى الفعل، فالقيمة، استناداً إلى منظوره ما هى إلا

(1) المرجع السابق ص39.

(2) وقد يكون الإنسان الاهتمام سلبي كما نجد عند بيرى فى تصنيفه لأنواع الاهتمامات.

(3) د. يحيى الدين غنيم. ص43.

شيء أو موضوع يسعى إليه الفرد بجدية نظر لما يمثله هذا الشيء من قيمة بالنسبة إليه.

والحقيقة أن هذا التعريف الذى ارتكز فيه هاتشنسون على الاهتمامات كتعبير عن القيم أو أنها هى القيم ذاتها ينتهى بـه إلى أن يضمنه كل المحددات الأساسية الخاصة بالتعامل مع مختلف جوانب الحياة سواء أكانت تلك المحددات ممثلة فى الاهتمامات أم الاتجاهات أو السلوك فضلاً عن تعامله مع القيم فى إطار هذا التعريف تارة على أنها كامنة فى الأشياء وتارة أخرى على أنها ذات هوية رمزية تملى على الفرد نوعاً من القداسة. ومن ثم فقد أحالها بحكم هذا المعنى الأخير إلى نوع من القيم المطلقة[1]. وبناء على هذا الفهم يمكن القول إن دراسة علم النفس التجريبية للقيمة وتعريفها بالاتجاهات أو الاهتمامات ليست ببعيدة عن مجال الفلسفة كما يتضح ذلك من مفهوم مظفر شريف عن القيم الذى يدخل فى نطاق هذه الدائرة. فهو يعرف القيمة على أنها تلك الروابط الوجدانية والشخصية التى تربط بين الشخص وبين موضوعات الاهتمام، "ويبدو من هذا التعريف أنه يتعامل مع القيم على المستوى الذى تعامل به بيرى فى النظرية العامة للقيمة، وديوى، ولأبلى فى مماثلتهما بين القيمة وبين موضوع الاهتمام"[2] والفرد بحكم هذه الوجهة من النظر إنما يعايش قيمة من القيم من خلال علاقته بشيء ما أو أشياء معينة تثير اهتماماته أو رغبته أو أى خبرة وجدانية أخرى.

يتضح مفهوم الاهتمام إذن على أنه "صور للنشاط المعبر عن النفس" فالاهتمام كما يقول ديوى هو عملية خلاقة موضوعية وشخصية، والاهتمام الطبيعي الخلاق يتخذ دائماً وجهة معينة حيث نرى النفس ترغب باستمرار الوصول إلى غاية معينة، وثانيا فهى تربط اهتماما بهذا الشيء أو ذلك، وثالثاً تجد رضا عاطفيا فى قيامها بذلك. ويبدو أن الفكرة الأساسية للفظ اهتمام فى فكرة الاشتباك أو الانشغال أو

(1)المرجع السابق ص44.
(2)المرجع السابق ص54.

الاستغراق كلية فى نشاط لما له من قيمة ممتازة، واللفظة فى اشتقاقها اللاتيني Inter-esse أى (الوجود بين) تدل على نفس الاتجاه، فالاهتمام يدل على إلغاء المسافة بين الشخص والأشياء"[1].

وفى محاولة فهم المقصود بمفهوم الاهتمام كما قدمه بيرى هناك أيضاً نظرية جون ديوى. وبتتبع العلاقة بين كل منهما نتبين كثيراً من الاختلافات وهناك صعوبات عديدة تقابل الباحث، بسبب العلاقات الوثيقة بين فلسفة كل منهما التى تجعل تحديد مفهوم الاهتمام لدى كل منهما مسألة شائكة. خاصة وأن غالبية الباحثين فى مجال القيم يوحدون بين نظرياتهما فى القيمة وتوضعان معاً تحت عنوان واحد، انظر مثلاً "المذهب النفسي الذرائعي" لدى ريمون رويه الذى يقول: "إن الاهتمام يعرف القيمة بغض النظر عن الحكم الواعي الذى يطلقه الإنسان، المهم هو الموقف الذرائعي. أن الاهتمام لا يسبغ على الشيء نتيجة حكم كالحكم الآتي: "أن هذا يهمني" ولكنه يسبغ كالفاعلية المهتمة ذاتها بالموقف الذى يستقطب حول الشخص ومن هنا فإن نظرية ديوى تقترب قرباً شديداً من نظرية بيرى وأن كانت تتصف بصبغة ذرائعية أوضح"[2] ويضع يحيى هويدي النظريتين تحت عنوان واحد هو "النظريات البراجماتية فى القيمة" وهى نظريات اهتمت بالفعل أو السلوك حقا لكنها رأت مصدر السلوك عند الإنسان قائماً فى شعوره بالمصلحة والنفع الذى سيحققه السلوك فى المستقبل. كما نجد ذلك عند بيرى أحد الواقعيين الجدد ذوى النزعات البراجماتية"[3]. وقد يكون مرجع هذا التوحيد بينهما هو تعريفهما للقيمة بالرغبة واستخدامها لفظ اهتمام وربما يعطي عرضاً موجزاً لمفهوم الاهتمام البرجماتي عند ديوى صورة دقيقة للفرق بينه وبين الاهتمام التكاملي لدى بيرى.

---

(1)جون ديوى: المبادئ الأخلاقية فى التربية. ترجمة عبد الفتاح السيد هلال الدار المصرية للتأليف ص77.

(2)ريمون رويه: فلسفة القيم ص216.

(3)د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. الطبعة الخامسة ص280-281.

يقدم لنا ديوى نظرية براجماتية فى القيمة تقوم على فكرة الاهتمام وهو فى هذا يستكمل جهود جيمس وينقل آراءه من الدين إلى الأخلاق. وهذا الموقف متأرجح بين وجهة نظر مور فى الخير اللامعروف وفكرة بيرى التى ترى أن وجود القيمة يعنى وجود موضوع الاهتمام[1]. وللاهتمام أهميته فى موضوع التقيم. فهو يشير إلى الارتباط الحي بين الفاعلية الشخصية والظروف المحيطة بهذه الفاعلية. والاشتقاق اللغوي له يؤكد هذا المعنى، لأن الاهتمام إنما يكون اهتماماً بشيء ما. فهو لا يتولد من فراغ ولا يأتي من عدم، فكلمة اهتمام إنما تشير إلى الفاعلية التى تقوم بدورها من خلال توسط الظروف الخارجية[2]. يقول ديوى فى نظرية التقيم "حين يكون التقيم محدداً، معرفاً فى اصطلاحات الرغبة، فإن الرغبة يجب أن تعامل فى اصطلاحات البيئة الوجودية التى تنشأ فيها وتؤدى عملها"[3] فالرغبة بمعناها الواسع لا تؤخذ بدون محتوى محدد وارتباط بظروف البيئة. وعلى ذلك يمكن فهم اعتراض ديوى على النظريات السيكولوجية، ومنها نظرية بيرى التى تعرف القيمة بالرغبة أو الاهتمام، فديوى يرى أن ربط القيمة بالرغبة ليس هو كل شيء بل هو مجرد بداية فقط وعلينا بالتالي إعطاء تحديد دقيق لمعنى ومفهوم الرغبة. "فالقول بأن القيمة هى موضوع للاهتمام قول جرئ جداً بالنسبة لديوى. إذ يجب أن تكون العبارة مقروءة هكذا: "أن القيمة هى موضوع معين محدد لبعض الاهتمامات المحددة[4]. ولا يكتفى ديوى بذلك بل يتناول نظرية بيرى بالنقد، ويعترض على أنها تضع كل الاهتمامات على مستوى واحد بالنسبة لوظيفتها فى عملية التقيم، وهذه النظرية تتناقض مع الملاحظة حتى على مستوى الحياة العادية[5]. وينتهى ديوى إلى الرأى

---

(1) Mortan White: The Age of Analysis, American Liberary 1953.

(2) محمد محمد مدين: القيم فى فلسفة جون ديوى: رسالة ماجستير غير منشورة جامعة القاهرة، ص223.

(3) John Boydston (ed): Guide to the works of J. Dewey Southern Vlinois Uni. Press 1972, P. 189.

(4) Sohn Boydston: Ibid, p. 189.

(5) محمد محمد مدين: القيم فى فلسفة جون ديوى ص324، 325.

الذى يقول نظراً لأن الاهتمامات تحدث فى سياقات وجودية محددة ولا تحدث فى فراغ، وطالما كانت هذه السياقات عبارة عن مواقف تحدث فى مجرى الحياة سواء كانت حياة فرد أو جماعة، فإن هذه الاهتمامات والرغبات متداخلة متصلة ببعضها البعض، ومن ثم تكون دالة لمجموعة الاهتمامات التى يكون بينها هذا الاهتمام. بالإضافة إلى ذلك يرى ديوى أن نظرية بيرى كان من الممكن الاعتراف بها فقط إذا كانت الاهتمامات تنفصل كل منها عن الآخر ولكن الحقيقة هى أن هناك متصلاً من الاهتمامات تشهد به الوقائع الملاحظة على مستوى الحياة اليومية فانفصال الاهتمامات إنما يمكن تفسيره فقط كنتيجة لاستبطان سيكولوجي يرى أن الرغبات ليست إلا مشاعر بدلاً من اعتبارها أنماطاً للسلوك[1].

وخير رد على انتقادات ديوى هو ما أورده فيليب بليررايس الذى يقول: توجد فى التقدم الذى عرضته نظرية بيرى نقلة من التصورات المعيارية البسيطة إلى ما هو أكثر تعقيداً، توجد نقلة بعيدة من تصور الخير الذى يستدعى مصلحة إلى معناه الذى يرضى يشبع مصلحة[2]. ونظرة واحدة إلى تصنيف بيرى للاهتمامات توضح اختلافاتها وعلاقاتها وترتيبها. وتبين أن الاهتمامات ليست على مستوى واحد، وبالتالى فانتقادات ديوى لا محل لها من الصحة. لأن نظرية بيرى وعلى رغم أنها عامة وشاملة فهى تقوم على أساس تجريبي بمعنى أنها تتخذ موقف نقدي من قيم الحياة اليومية لتعبر الهوة الفاضلة بينهما بين الحس المشترك ونتائج العلم أن جدل ديوى – بيرى – لا ينتهى. فالنقد والرد بينهما يملأن صفحات المجلات الفلسفية والنفسية، تعليقاً على صدور كتاب جديد، أو نقداً لفكرة، ومن الأمثلة المتعددة يمكن الإشارة إلى واحدة من هذه المعارك الفلسفية الخاصة بالقيمة. نشر ديوى فى جريدة الفلسفة، العدد 7 فى مايو 1918 مقالاً بعنوان موضوع التقيم رداً على مقال بيرى "ديوى وايربان وأحكام القيمة" المنشور فى العدد الأسبق بنفس المجلة. إلا أن

(1) J. Dewey: Theory of valuation, p. 19.

(2) فيليب بليرواس – فى معرفتنا بالخير والشر ص59.

هذا النقد لم يكن مبرأ من جانب ديوى كما يعلن ذلك أحد شرحه" فديوى الذى نشر نظرية التقيم 1939، أى بعد نشر نظرية بيرى بثلاثة عشر عاماً، أخذ الكثير من نصوص النظرية العامة للقيمة دون أن يذكر ذلك صراحة، وحين يذكر بيرى أو بعض نصوصه يترك الأفكار لينقد الأشخاص[1].

تعد "نظرية التقيم" من أكثر أعمال ديوى إثارة للسخط، لأنها تمثل الحالة المثلي لخطأ فادح، حيث ضلل ديوى القراء فهو يعرض لأجزاء من نظرية بيرى ويهمل أجزاء أخرى انتقده بيرى فيها، وديوى حين يقتبس نصا معيناً يتجاهل ذكر مصادره، لأنه يريد أن ينتقد ليس النظرية ولكن الشخص.. ومع هذا فإن النقد الذى يوجهه ديوى ليس ذا قيمة بالنسبة للقارئ"[2].

وهذا الجدل بين بيرى وديوى يبين الفارق بين نظرية كل منهما، فديوى يترجم القيمة إلى الاهتمام العملي البراجماتي ذى النتائج الملموسة متسقاً مع منطقه الخاص بينما نظرية بيرى ذات صبغة إدراكية واضحة. الأول صاحب اهتمام ذرائعي والثانى يدعو إلى اهتمام تكاملي شامل. يقول بيرى: "يبتعد جون ديوى عن الفكرة التى ندافع عنها، والخاصة بتعريف القيمة بالاهتمام، وذلك فى رجوعه إلى نوع القيمة الفريدة فى الخبرة غير القابلة للتحديد، ولا يمكن للاهتمام أو الحكم أن يكون هذا النوع من القيمة"[3].

وعلى الرغم من اختلاف بيرى عن ديوى فمن الإنصاف ذكر ميزة إيجابية لنظرية ديوى تتمثل فى استخدامه الاهتمام فى مجال التربية كما فى دراسته "الاهتمام وعلاقته بتدريب الإرادة" ذلك البحث الذى قدمه للجمعية الوطنية للدراسات العليا فى التربية[4].

---

(1) Joann Boydston, Ibid, p. 9.

(2) Ibid, p. 318.

(3) R. B. Perry: General theory, p. 124.

(4) جون ديوى – المبادئ الأخلاقية فى التربية. ص62 وما بعدها.

وهناك تصور آخر مغاير للاهتمام. هو الاهتمام الإنطولوجي الذى قدمه هيدجر فى كتابه "الوجود والزمان" من خلالَ تصوره للإنسان، الذى يطلق عليه لفظ الآنية Desein هذا المصطلح الذى يعنى المتواجد، أو الموجود - هناك - فى العالم، الموجود مع الآخرين فالإنسان منذ البداية منفتح على العالم، وأهم ما يميزه هو التعامل. ويميز هيدجر بين نوعين من التعامل أو ما يطلق عليه العلاقة:

1 - التعامل مع الأدوات والأشياء وهى انشغال أو اهتمام Besorgen.

2 - التعامل مع الآخرين الاهتمام ويسميه رعاية Furorge.

بحيث تفهم هذه الكلمة بأوسع معانيها الوجودية فتشمل كل أساليب الوجود - مع - الآخرين من: الحب. والتضحية، إلى عدم الاكتراث، واللامبالاة، والرؤية، أو النظر المتعلق بالرعاية هو الاعتبار أو التسامح.

والعناصر التى يتركب منها وجود الآنية Desein الوجود الإنساني المشخص هى:

أ - التأثير الوجداني "الوجدانية" Defindlichteit الوجود عندما يجد ذاته.

ب - الفهم Verstehen.

ج - الكلام Rede.

وهيدجر يتدارك الجانب الشعوري الذى طالما أهمله الفلاسفة حتى يقول بالوجدانية باعتبارها ظاهرة أصلية فى الإنسان وانفتاحاً على الآخر، فهى تؤلف من الناحية الوجودية انفتاح الآنية على العالم. وهى تنطوى على الفهم: "إن الفهم فى صميمه انفتاح يتعلق بتكوين الوجود - فى - العالم، فى مجموعه، ولما كان الأصل فى الفهم أنه بصر، أمكن للآنية أن تنمى مختلف أساليب التبصر عند اهتمامها بالأشياء والأدوات، والاعتبار (الرعاية) Fursorge عند رعايتها للآخرين[1].

وعلى ذلك فالاهتمام أو الرعاية عند هيدجر يقترب من معنى الاهتمام عند بيرى

(1) مارتن هيدجر: نداء الحقيقة وأعمال أخرى ص64، 68، 73، 74.

وإن كان الاهتمام عند الأخير سيكولوجي يتجاوز الفرد إلى المجتمع (مجموع الأفراد) بينما عند هيدجر الاهتمام أنطولوجي ميتافيزيقي.

وتوضيحاً لمعنى الاهتمام يجب أن نحدد السمات المختلفة التى تكونه أى عرض خصائص الاهتمام وذلك للوصول إلى إجابة عن السؤال الأساسى المطروح فى نهاية الفصل السابق عن الاهتمام أهو ذاتي أم موضوعي؟ ففى الإجابة على هذا السؤال يتضح مدى اتساق نظرية بيرى فى القيم فى فلسفته العامة.

خصائص الاهتمام

1- الخاصية السيكولوجية:

يتكون الاهتمام عند بيرى من مجموعة من الخصائص تمثل الوعي بمظاهره المختلفة: الإدراك والنزوع والوجدان. وهى تقابل الشعور والجهد والمعرفة. أولاها الخاصية السيكولوجية، ويقصد بها اهتمام نظرية بيرى بجانب الوجدان والشعور لدى الكائن البشرى مقابل النظريات المعاصرة الأخرى التى تمد مفهوم القيمة ليشمل الكائنات فى الكون كما نجد ذلك لدى الكسندر وليرد.

لقد خص بيرى القيمة على مملكة الإنسان فقط. لذا فهو يستحدث مفهوم نفسياً جديداً يطلق عليه "الوجدان المحرك"، ويعنى به تكامل كل من الشعور والوجدان والنزوع. وقد اضطر بيرى أمام تضارب وتعدد وجهات نظر المدارس النفسية المختلفة التى لم تتناول هذه الناحية من الحياة البشرية إلى أن يحدد "علم النفس الخاص به". ويتقدم بفكرته التكاملية بين النفس والبدن، الإدراك والشعور وذلك مقابل تلك الثنائية التى تسيطر على علم النفس وأمام الصعوبات المنهجية التى يعانى منها وهى:

1 – الثنائية التى مزقت الإنسان إلى قسمين روح وجسد، ويحاول بيان أن الإنسان وحدة متكاملة، وأن كل من الفلسفة وعلم النفس على بينة من هذه

الوحدة فالفلاسفة يتحدثون عنه بالقياس إلى الصدور والاستمرار والحيادية[1] وقد اتجه علم النفس نفس الاتجاه والاصطلاح وظيفى أوسع اسم يعبر عن هذا الاتجاه.

2 – تعدد مدارس علم النفس: المدرسة الاستبطانية والديناميكية (التحليل النفسي) والسلوكية هذا المطلب فعلم النفس يلح دائماً على الغائية والقيم. ومن هنا فعلم النفس ينبغي أن يكون وظيفياً "فالتكيف هو المشكلة المركزية فى علم البيولوجيا والنفس وعالم الكائن الحي هو دوما علم قيم"[2].

3 – مغالطة الانتكاس أو خطأ الارتداد الرجعي Atavistic Fallacy Rigresive ويعنى هذا الخطأ أنه فى سلسلة من الأسباب يؤثر كل سبب قريب على الأقرب منه مباشرة والخطأ هنا يأتي من الافتراض بأن ألا بعد يؤثر تأثيراً مباشراً وأنه يستمد قوة إضافية من بعده. ويتبدى هذا الخطأ بوضوح لدى مدرسة التحليل النفسي ولدى الماركسية، الأولى فى تعليلها للسلوك بأسباب لا واعية قديمة فى الطفولة الباكرة والثانية فى تفسيرها لظهور العقل عن المادة[3].

واستعراض بيرى لنتائج علم النفس يؤكد أن الاهتمام نشاط سابق على كل التحديدات والثنائيات "وأن الإنسان فى جوهره حيوان مهتم ومن ثم فإن الاهتمام مفهوم موحد جامع يعطى معنى مشتركاً يجمع بين الغريزة والدافع واللذة والألم، الشعور الانفعال، وغيرها من تقسيمات الحياة الشعورية الحركية التى لولا هذا

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, P. 17.

وانظر أيضاً د. محمود فهمي زيدان: فى النفس والجسد. بحث فى الفلسفة المعاصرة "الذى يناقش الحياة النفسية وطبيعتها الفصول الرابع، والخامس حيث يتعرض لموضوع وحدة النفس والحلول المختلفة لهذه المشكلة، والفصل الثامن حيث يناقش العلاقة بين النفس والبدن والنظريات المختلفة التى تفسرها ص 184-197 دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1979- ط1.

(2) هذه الفكرة فى التوحيد بين مجالات علم النفس مطروحة الآن على نطاق واسع انظر فى ذلك دانييل لاجاش وحدة علم النفس ترجمة صلاح مخيمر مكتبة الأنجلو المصرية كتاب مخيمر: فى علم النفس العام، مكتبة سعيد رأفت م.ص 3 حتى 41.

(3) R. B. Perry, Realms of value, p. 20.

المفهوم لظلت أشتاتاً متناثرة. هناك إذن تكامل بين مظاهر الوعى والسلوك فى الإنسان يتمثل فى تلك العلاقة العضوية بين العقل والعاطفة حيث تمدنا العاطفة بالقوة الدافعة للحياة أى بالطاقة، والعقل بالتوجيه، فالعقل هو الحارس والقائد أما العاطفة فهى الآلة ومولد الطاقة". والقيم تكون أشكالاً من أفعال العقل الحي التى نعطيها اسم الاهتمام[1] و"الاهتمام هو التوجيه الغرضي للتفكير والفعل" كما جاء فى القاموس الفلسفي لروزنتال. وهذا التعريف يوضح أن السمة السيكولوجية التى تضم الغرضية والتفكير والسلوك، كما أنه يضيف مؤكداً – أن هذا التعريف يعكس الحاجات المادية والروحية للأفراد، وأيضاً المصالح العامة التى تتطابق مع الحاجات. والاتجاهات الموضوعية للتطور الاجتماعي هى التى تشكل مصالح المجتمع، معنى ذلك الاهتمام يتضمن إلى جانب العناصر الذاتية عناصر موضوعية[2].

ويلاحظ العالمان "كهلر" و"هول" أن بيرى يستعمل كلمة الاهتمام استعمالاً سلوكياً، لأن الاهتمام فى رأيه يشير إلى نوع العمل أو إلى نمط سلوكي بدليل قوله إنه أساساً حركي أو نزوعي. ويرى كهلر أن الالتجاء إلى تفسير القيمة بمفهوم الاهتمام وما يتضمنه من نزوع وسعى وميل هو الذى سيوصلنا إلى تفسير مشكلة القيمة. فلكى يتضح مفهوم القيمة يجب أن نؤكد أن الاهتمام لا يمكن تفسيره إلا إذا راعينا المجال السلوكي[3].

2– الخاصية النزوعية:

إن تعريف بيرى للاهتمام والذى يتفق فيه مع اسبينوزا ومينونج وهوبز يوضح

(1) J. Larid, Recent philosophy, p. 223.

(2) Rosenthal & P. Yudin: A Dictionary of philosophy v. 214.

الترجمة العربية: الموسوعة الفلسفية: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت 1974 ص442.

(3)د. فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية، ص37–38.

خاصية أساسية وهى النزوع. فهذا التعريف يظهر فكرة السعى أو المجهود الحركي الذى يبذل لبلوغ هدف معين، حيث تمثل القيم وظيفة للسعى والكفاح. فهو ينطلق من فاعلية الفاعل وهى ظاهرة طبيعية ونفسية واجتماعية والنظريات النزوعية التى تدرج داخلها نظرية بيرى يحدد ريمون رويه سماتها العامة على الوجه التالي "ليست القيمة صفة خاصة بالأشياء "الحقيقية أو المثالية" تنبعث فى أنا الفاعل اهتماماً أو ميلاً أو رغبة أو تعاطفاً واستحساناً أو تحبيذاً بل القيمة هى نزعتي أو عاطفتي، أنها ظاهرة أولية تتيح لنا الكلام على قيمة الشيء الذي تنطلق إليه هذه النزعة أو العاطفية[1].

وبناء على ذلك فإن التعبير الأساسي فى تحليل الخير يمكن أن يؤخذ بأنه يتضمن تصور كفاح الفرد فى امتلاك شيء أو الهروب منه كما يشير بيرى"[2] ولقد حاولت الأقوال الحديثة للنظرية النزوعية أن تحدد فى شيء من الدقة معنى تكوينياً جوهرياً للقيمة ذلك الذى يعبر عما تشترك فيه التصورات المعيارية العامة. وقد قدم بيرى قولاً أكثر تفصيلاً وأقوى تأثيراً لهذه النظرية. فالاهتمام يخصص كدافع أو كميل لعمل شيء ما أو عدم عمله، هو نشاط ذو أثر فى وجود أو عدم وجود موضوعه أن شيئا ما قد يكون خيراً فى أقل معنى ممكن له وذلك خلال كفاح فرد أو كائن حتى يحصل عليه أو يمتلكه.

وتعبر فلسفة مين دى بيران (1766–18) عن فكرة النزوع والجهد فقد انطلق من الجهد جاعلاً منه الواقعة الأولى للحس الباطني. "فالجهد والتوتر الدائم حاضر فينا على الدوام وليس الجهد نفسه شيئاً بسيطاً إذ أنه فى جوهره علاقة[3]. لذلك فقد جعل منه بداية لنظريته الوجود والمعرفة. وعلى الرغم أن الجهد أو الفاعلية فكرة أساسية لديه ولدى بيرى، إلا أنه فى الوقت الذى ينتهى فيه بيران إلى بناء ميتافيزيقي

---

(1)ريمون رويه: فلسفة القيم، ص194–195.

(2)فيليب بليررايس: فى معرفتنا بالخير والشر، ص57 وما بعدها.

(3)جان قال.. دراسات فى الفلسفة الفرنسية فؤاد كامل، دار الكاتب العربى، 1968، ص72، 76.

فهي عند بيرى أساس لنظريته فى الأخلاق والقيمة. ومع هذا فهناك بعض الاتفاق بينهما فكلاهما يرى أن الإنسان وحدة واحدة فمين دي بيران يعجب من الميتافيزيقيين الذين يفصلون بين العقل والإرادة، أو بين الميدان الذهني والميدان الأخلاقي. ويقرر أنهما ليسا إلا نظاماً واحداً، فالعقل الإرادى ليس مجرد فعل عضوي بل هو فعل له اتجاه وهدف. ويحركه عزم وتصميم. وهو يمثل عنده الواقعة الأولى. حيث الذات والموضوع قد أصبحا شيئاً واحداً[1]. وهذا ما عبر عنه فى تحليلاته للوعى والاهتمام وتبينه للاتجاه الوظيفي فى علم النفس.

والفعل الإرادي عند بيران مثل الاهتمام عند بيرى غرضي وهادف، أى أنه فعل ذو مقصد واتجاه وغاية محددة. وكل من الفعلين هو اختياري حر. يقول فى كتابه "مقال فى أسس علم النفس": "لا يتحقق شعوري بأن لى ذاتاً وبأنني موجود حقاً إلا من حيث أننى أحس "أشعر بأننى أبذل بإرادة مجهوداً معيناً فى عمل ما، أو فى حالة قيامي بحركة ما، أحس بأن مصدرها ذاتي، وهذا الشعور بذلك الفعل الحر غير منفصل عن شعوري بوجودي وأنيتي ولا يختلف عنه"[2].

وعلى رغم هذا الاتفاق تجد أنه بينما يوضح بيران كيفية تخطى الجهد للعقبات والصعوبات عن طريق التواتر الداخلي الذى يمثل الواقعة الأولى الدافعة، فإن بيرى لم يتعمق دور الجهد فى التغلب على الصراع، بل اكتفى بتوضيح فكرته عن التوافق والانسجام وكأن توضيح هذه الفكرة منطقياً مبرراً لتجاوز الصراع ومن جهة ثانية نجد أن نظرية بيرى تجاوزات الفرد إلى التوافق الاجتماعي بين أفراد المجتمع ومن هنا كانت نظريته فى القيم مرتبطة بفهمه للدين والسياسة بل هى فلسفة فى الحضارة مقابل مين دى بيران الذى حصر تحليلاته داخل الفرد ومن هنا كانت فلسفته إرهاصاً بالوجودية وكل ما جاءت به من تحليل لظواهر ذاتية بعيدة

(1)د. يحيى هويدي: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. دار النهضة المصرية ص74-75 وأيضاً حبيب الشاروني: ومين دى بيران، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1982.

(2)المرجع السابق، ص78.

عن المجتمع والسياسة والحضارة.

3 – الخاصية الإدراكية:

يؤكد بيرى أن السمة الأساسية فى الاهتمام وبالتالى القيمة هى السمة الإدراكية فتفسير القيمة بالاهتمام يتطلب أن يكون للاهتمام هدف أو مقصد، لأن موضوع الاهتمام هو الذي يحكم عليه بأن له قيمة، وحتى يتضح ذلك بنبغي البحث فى دور الإدراك فى الاهتمام، "إن الإدراك هو الذى يعطي الاهتمام موضوعه" وعند بيرى "صفة موضوع الاهتمام هى فى جوهرها صفة موضوع المعرفة نفسها"[(1)] والارتباط بينهما يجعل من المستحيل تناول أحدهما دون الآخر: "وتوضيح الحقيقة الظاهره لاعتماد الاهتمام على المعرفة يوضح استحالة مناقشة إحدهما دون الآخر"[(2)].

ويخصص بيرى الكثير من الفصول لبيان عناصر الاهتمام، خاصة ما يتعلق بدور المعرفة فى الاهتمام "لقد أصبح من الضروري أن نبحث عن دور المعرفة فى الاهتمام ثم نبحث فى المعرفة نفسها بالقدر الذي يكشف عن طابع موضوعها"[(3)] فالعقل المدرك له دوره المهم فى تجاوز الإحباط وتعارض المصالح التى يمكن علاجها فى العقل المدرك وفعل الاهتمام يؤثر على المعرفة فى نواحى عديدة إما بتوجيهها إلى موضوع معين، ومصاحبتها بمواقف الرعاية أو عدم الرعاية ومن ناحية ثانية تؤثر على الاهتمام بتحديدها الأشكال التى تعبر فيها عن نفسها"[(4)] فالعلاقة بينهما مسألة ذات أهمية أساسية للنظرية العامة للقيمة. فما هو حقيقي بالنسبة للاهتمام، حقيقي بالنسبة للمعرفة.

والذى يجب التأكيد عليه أن هذا الارتباط القوى بين كل من الاهتمام والمعرفة لا ينفي التمايز والاختلاف بينهما. ولفهم العلاقات والأفعال المتداخلة لهما ينبغي توافر

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, P. 34.

(2) R. B. Perry: General.. P. 300.

(3) R. B. Perry: Realms of value, P. 34.

(4) R. B. Perry: General.. PP. 308-309.

بعض الفهم الأولى لاصطلاحات كل من المعرفة والاهتمام ذاتها. ولتوضيح هذا التمايز نستعين بنص لهوسرل لبيان أن القصدية التى تتجه إلى الأشياء الخاصة بالمعرفة تختلف عن تلك التى ننطلق بها إلى القيم" يقول هوسرل: "من الحقائق أننا لا نجد أمامنا إلا طريقاً واحداً نلتفت به نحو الأشياء إلا وهو طريق إدراكنا لها. والأمر نفسه بالنسبة لجميع أنواع الموضوعات التى نتصورها و(تصوراً بسيطاً): إن الالتفات نحوها حتى ولو كان ذلك بالتخيل هو فى الوقت ذاته (إدراكها) و(ملاحظتها) ولكننا فعل التقيم نلتفت شطر القيمة فى فعل الفرح المتجه شطر ما يسرنا. وفى فعل حب ما هو محبوب، ويقول أيضاً: عندما التفت نحو شيء، لا قيمة فلا ريب أن ذلك يتضمن أننى أدرك الشيء ولكننى لا أدرك الشيء وحده بل الشيء من حيث أنه موضع تقدير أو تقيم وعندما نتجه شطر شيء فى فعل تقييم فإن اتجاهنا نحو الشيء يعنى ملاحظته وإدراكه، ولكننا أيضاً نكون متجهين نحو القيمة بيد أن اتجاهنا ليس من أجل إدراكها(*).

والعلاقة بين الاهتمام وبالتالي القيمة من جهة والمعرفة من جهة ثانية والتداخل بينهما يقتضى تحليل عناصر كل منهما على حدة لبيان هذه العلاقة ومكوناتها من ناحية ولتحديد عناصر وتركيب القيمة – وبالتحديد الخاصية الإدراكية موضوع هذه الفقرة"[1].

ويتضح من تحليل بيرى لعلاقة الاهتمام والإدراك عدة نتائج هى:

1 – أن فعل الاهتمام يجب أن يكون موضوعاً للمعرفة.

2 – أفعال المعرفة تكون موضوعات الاهتمام. وهى الحالة التى تعطى فيها المعرفة قيمة.

3 – المعرفة والاهتمام يفسران بعضهما البعض، وأن أحدهما قد يكون شرطاً أو

(*) يوسف كرمبز: القيمة والحرية، ترجمة د. عادل العوا، دار الفكر دمشق 1975، ص16، 17 نقلاً عن هوسرل: أفكار موجهة نحو فينومينولوجيا

R. B. Perry; General., P. 308.(1)

يكون جزءا من الآخر[1].

ويحلل بيرى الأنواع المختلفة من المعرفة ابتداء من المعرفة الحسية والمعنى والحكم بمستوياته ليبين دور المعرفة فى الاهتمام "أن دراسة ترتيب الأحكام ستكون مفيدة لفهم دور المعرفة فى الاهتمام"[2] فأحكام القيمة لا تختلف شكلياً عن الأحكام الأخرى. وقد يكون أكثر الأجزاء معاونة فى دفاع بيرى عن نظريته هو ذلك الجزء، ببيانه عن أحكام القيمة، فهى مشابهة لأنماط أخرى من الأحكام، ولها الأسس والمواضع نفسها ولكن الاختلاف يكمن فقط فى محتوى الحكم. أن كل اهتمام يتميز بالتوقع expectation ولكنه يتضمن بالإضافة إلى التوقع الإدراكي، إمكانية كونه "مع" أو "ضد" الشيء المتوقع ولديه استعداد لأن يتعاطف مع الشيء المتوقع. وهو يشير إلى المستقبل. فهو نظرة إلى الأمام، ويكشف عن نفسه عبر سلسلة من الأحداث المتتابعة ونحن لا نستطيع وصف التوقع عن طريق الاستبطان، فذلك يقضي على زمانيته. فالتوقع ليس حركة واحدة هو مجموعة من الحركات، بمعنى أنه حركة مختارة ومنظمة تشير إلى نقطة الوصول، أنه اتجاه نحو مكان ما. ولكى نكتشف إلى أين يذهب ينبغي أن نتركه يتحرك مسافة كافية تتيح لنا أن نحدد معالم طريقه، وأن نحدد نقطة وصوله، ولكى نكتشف موضوع التوقع ينبغي أن نتتبعه وتتمثل الخطة التى يشير إليها[3].

ونحن لا نستطيع تفسير ما هو متوقع من شيء موجود بالفعل وينبغي علينا أن نلاحظ أن الإدراك فى كل مرحلة له موضوعه، وموضوعه هو: هنا والآن. فالمعرفة إشارة مستقبلية فهى "تتطلع للمستقبل"[4] ويؤكد لبرد "أن وجهة النظر القائلة بأن كل شيء عقلي إنما يشير إلى المستقبل إنما تعبر عن البقايا البراجماتية لبيرى الذى يريدنا أن نعتقد أن الذاكرة هى نظرة إلى الأمام تسبق أداءها طالما إنها محاولة

R. B. Perry: General., P. 308.(1)

Ibid, PP. 322-336.(2)

R. B. Perry: Realms of value, P. 39.(3)

J. Larid, The Idea of value, P. 108.(4)

للاستفادة يقوم بها العقل لأشياء ليست حاضرة"[1].

وموضوع الإدراك يمكن تسميته الموضوع المشكل، وهذه الإشكالية المحددة للإدراك تعكسها صفة الإشكالية التى نجدها فى الاهتمام فموضوع الاهتمام هو شيء متوقع ويتسم بسمة الإشكالية المميزة للتوقع، وقد ينتهى بالتحقق أو المفاجأة، بيد أنه فى حين أن الاهتمام يتضمن التوقع إلا أنه شيء أكثر من التوقع، إنه التوقع وضده.

وبعد أن ميز بيرى الاهتمام والإدراك، قام بتتبع اعتماد كل منهما على الآخر ليبين أن الاهتمام أكثر تعقيداً من الناحية الوظيفية من الإدراك. ويرى "يدرك عاملاً ديناميكياً مميزاً فى الاهتمام يعلو على التوقع الإدراكى للمجموعة التوقعية، وهو فى عزوه لهذا العامل الديناميكي القوة الدافعة التى توجه الاهتمام من خلال المجموعة التوقعية إلى موضوع الهدف" وهو بهذا يتخلي عن النظرية الآلية ويؤيد نظرية للدافع خاصة بالاهتمام. إن دور العقل ليعظم بالنسبة للأهداف البعيدة التى يضعها الإنسان لنفسه، فالهدف يتشكل على هيئة غايات مثالية، ويمتد الطريق إليها عبر خطوات متعددة كل خطوة منها نتيجة لسابقتها، وعلى ذلك فإن تحقيق غالبية الرغبات وبلوغ المثل الأعلى يحتاجان إلى ممارسة الفكر كشرط ضروري للنجاح. فالعقل إذن شرط لكل دافعية، لأنه يزود الاهتمامات بموضوعاتها. أى أن للإدراك دوره المهم فى الاهتمام فهو يوجه ويقوى التصرف والسلوك الإنساني، وهنا تبرز الخاصية الأساسية للاهتمام، وهى تميزه بالعنصر المعرفي (الإدراكي) [2] فلا يوجد اهتمام دون تنظيم واتجاه وغاية وهدف. وعلى هذا فالقيمة لا تكون قيمة بالنسبة

---

(1) S.C. Pepper: Sources of value, P. 185.

(2) الاهتمام دلالة عقلية، فالقواميس اللاتينية تمدنا بأن الاهتمام فعل غير شخصي والاهتمامات تعنى الإفادات الضمنية، فمن بين مجموعة كبيرة من الإقتباسات مجموعة من النماذج مأخوذة من شيشرون تبين أن للمصطلح دلالة عقلية، فهو يعنى من حيث الاشتقاق عدم المبالاة non – Indifference وأغلب السيكولوجين فى تفسيرهم للعقل الإنساني يشيرون إلى الاهتمام الذى له معنى منطقي.

J. Laird: The Idea of value, P. 109.

للفرد إلا إذا توفرت شروط ثلاثة هى:

أ- أن يكون عنده وعى يتبلور حول وجود شيء أو فكرة أو شخص.

ب- أن وعيه هذا يخصه ويهمه، أى يحدث عنده اتجاهاً انفعالياً أى لا يقف منه موقف عدم اهتمام أو لامبالاه.

ج- أن وعيه واتجاهه الانفعالي يكون أكثر من حالة وقتية عابرة، أى يدومان بعض الوقت، فالقيمة على ذلك تتضمن الوعي بمظاهره الثلاثة السابقة: الوجدان والنزوع والإدراك[1].

وبعد هذا العرض لخصائص الاهتمام يتبقي السؤال الخاص بتفسير طبيعة الاهتمام فهل الاهتمام ذاتي كما فسره ريزيه وكوهلر ومن تابعهما فى هذا التأويل أو هو ذو طبيعة موضوعية كما لدى سوهاكيان؟

وفى محاولة بيان طبيعة الاهتمام يبدو أن بيرى أول من أوضح مأزق التمركز حول الذات (ابستمولوجيا) وأول من عزف عن هذا الزيف المثالي - والذى كان يجب أن يكون حساساً بدرجة كبيرة للفوارق الذاتية الدقيقة - كان فى كتابه المبكر "الاقتصاد الأخلاقي" سريع التأثر بدرجة كبيرة بالمثالية الخاصة بالقيم أو بالذاتية. وقد حدد بلا حذر الخير على أنه تحقيق الاهتمام[2] وعمم ذلك قائلاً: "أن القيمة الأصلية التى تتركب منها كل القيم الأخلاقية الأعلى هى تحقيق أو إشباع الاهتمام الخاص"[3] أى أنه قد حدد بوضوح موقع القيمة فى الذات وعادلها بالإشباع وإتمام التحقيق الذاتي. هذا فى البداية فقط.

لقد سعى بيرى فى أن يهرب من الذاتية عن طريق نظرية علائقية للقيمة حيث

---

(1)د. فوزية دياب: المرجع السابق، ص29.

R. B. Perry: Moral Economy, P. 11.(2)

Ibid, P. 82.(3)

طور نظرية علائقية فى الشكل الذى يقول: القيمة = اهتمام بموضوع I (R) O[1] أى أنها موجودة فى علاقات خاصة للموضوع بالعقل وقيمة الموضوع هى في قدرته على تحريك العقول. معنى ذلك أن القيمة ليست موضوعية ولا ذاتية، فالقيمة هى علاقة "فأيا ما تكون القيمة سواء كانت أخلاقية أم اجتماعية أم جمالية فهى موجودة في علاقات"[2]. وبعبارة أخرى فالقيمة لا تستقر فى الموضوع بمفرده، فهى ليست صفة للموضوع، كما أنها لا تستقر فى العقل بمفرده، أى ليست صفة للعقل، فهى علاقة. معنى ذلك أن بيرى قد رفض كل من الذاتية الخالصة والموضوعية الخالصة، وتبني ما يسمي بالنظرية العلائقية فى القيم مثلما تبناها فى نظريات العقل والمعرفة. ولكي نفهم معنى هذه النظرية فى أفضل صورة، علينا أن نأخذ فى الاعتبار الاصطلاحات التى تدخل فى العلاقة، وهى (الاهتمام — الموضوع).

أ - الاهتمام: أن استخدام اصطلاح الاهتمام يؤكد أن نظرية بيرى نظرية حيوية مركزية Bio – Gentric Theory of value أو نظرية نفسية مركزية فى القيمة بمعنى أنه يتم التمسك بالقيمة على أنها وظائف لأفعال معينة للعقل أعطيت اسم الاهتمام[3] والاهتمام يتميز عن موضوعه، وهو الذي يوجه نحو الموضوع. ويظهر الاهتمام بتركيز واضح لوجوده داخل ميول الكائنات الحية التى تعمل بما يتفق مع البيئة وذلك عندما تدخل الظروف النفسية، ويتضمن السلوك المهتم به أكثر من الكائن الحي مع ميول محددة، وموقفاً خارجياً يعمل نحوه ويفجر طاقاته، فالاهتمام غائي أساسا. وإذا ما فسرنا الموقف بالإشارة إلى نتيجة متوقعة فإن الكائن الحي يجب أن يكون ذا عقل ويعرض السلوك الإنساني سواء أكان معرفياً أم مهتماً به ليس فقط التكييف نحو البيئة، ولكن أيضاً التخطيط الإدراكي.

---

(1) S. C. Pepper, P. 369, Andrew Reck, P. 26. Mulder Sears Schlabach, The development of American Phil., P. 511.

(2) J. Blau, Ibid, P. 288.

(3) R. B. Perry: General.. P. 537.

ب – الموضوع: ومع أن الموضوعات توجد مستقلة عن العقول التى تعرفها فإنها تصبح ذات قيمة فقط عند استيعاب اهتمام بها. والقيمة فى النهاية هى العلاقة المحددة التى يكون فيها للأشياء ذات الطابع الانطولوجي سواء أكان حقيقياً أم مثالياً ارتباط مع المواضيع ذات الاهتمام[1]. القيمة ليست مثل إشباع الاهتمام ولكنها بالأحرى علاقة بين موضوع واهتمام وهى توجد طالما كان موضوعاً للاهتمام سواء تم إشباع الاهتمام أم لا[2].

وبعد أن نبذ بيرى المثالية الخاصة بالقيمة والتى ترد القيمة إلى حالة ذاتية كان متردداً لأن يختص اتجاه واقعية قيمية تقوم بإرجاع الموضوعية للقيم بصرف النظر عن أى علاقة بالاهتمام. ثم تظهر النظرية الواقعية فى القيمة، فى تميز بيرى للقيم عن أفعال الإدراك الحسي أو الأحكام التى تعرفها، ولكنها تكون مستقلة عنها. القيم إذن علائقية تنشأ عندما يتم استيعاب اهتمام فى المواضيع، وتنتهى عندما يتم إشباع الاهتمامات إلا إذا كانت هذه الاهتمامات متكررة[3]. معنى ذلك أن بيرى فى النظرية العامة وفى آفاق القيمة قد طور أخلاقاً واقعية توجد فيها القيمة فى علاقة انجذاب الكائن الحي نحو أو نفوراً من "موضوع"[4].

ويؤكد جوزيف بلو هذا التفسير الواقعي للقيمة عند بيرى مقابل التفسيرات السابقة، ويربط بينه وبين نظرية بيرى فى المعرفة. فقيمة الموضوع تظهر عن طريق قدرته على تحريك العقول. والقيمة يمكن أن تكون سالبة أو إيجابية؛ الإيجابية تظهر عن طريق جذبها للعقول، والسلبية عن طريق صدها للعقول واصطلاحات الجاذبية والنفور هى اصطلاحات شمولية لكل منها أشكال مختلفة فيما يتعلق

Ibid, P. 117.(1)

Ibid, PP. 569-570.(2)

Andrew Reck, PP. 27.(3)

J, Blau, P. 289.(4)

بالمواضيع المختلفة[1].

يقول بلو: "ولا نستطيع أن نجرد الجاذبية عن الجذب، ولا أن نتحدث عن الجاذبية عنصراً في موضوع "بموجبه قامت باستحضار الشعور أو الإرادة" والجاذبية هي استحضار الشعور أو الإرادة، وعلاوة على ذلك وبما يتفق مع رأى بيرى بخصوص طبيعة العقل فإن الفرد ليس في حاجة هو نفسه أن يجذب أو يصد حتى يعرف أن الموضوع جذاب أو منفر "فلكى يعرف الفرد أن الموضوع مدمر فليس من الضروري أن يتم تدميره. بواسطة هذا الموضوع"[2]. فلا تتضمن المعرفة الخاصة بالقيمة شيء أكثر من أى نوع آخر من المعرفة. ويمكن للفرد أن يستمد المعرفة الخاصة بالقيمة من وعيه الخاص به في حالة كونه منجذباً أو مصدوداً بواسطة موضوع ما، ويستطيع بالدرجة نفسها أن يشتق معرفة القيمة من وعي الآخرين في حالة انجذابهم أو صدهم بواسطة هذا الموضوع فالنظرية الواقعية في القيمة تجعل الاهتمام بوجه عام وليس اهتمام صاحب الحكم هو معيار القيم. ففى مقدورنا أن نعلم لشيء ما قيمة معينة بمجرد ملاحظة سلوك الآخرين إزاءه وقبل أن نمارس نحن أنفسنا قيمته بالنسبة إلى ذواتنا، فمقياس القيم – إذن – عام وواقعي وليس هو بالذاتي الخاص.

---

(1) Ibid, P. 289.

(2) J. Blau, Ibid, P. 289.

الفصل السابع
نظرية القيــمة المقارنة

قدم لنا بيرى نظريتين فى فلسفة القيم[1]. الأولى خاصة بالقيمة العامـة الـشاملة، والثانية هى نظرية القيمة المقارنة. وقد عرضنا النظرية الأولى فى الفـصول الـسابقة، ونتناول النظرية الثانية هذا الفصل. نظراً لأن تعريف القيمة لا يتنـاول فقـط معنـى القيمة لكنه يتناول أيـضاً القيمـة المقارنـة Comparative لـيس معنـى القيمـة لكـن تدرجها Grading وعلوها وتسلسلها مراتب القيم Ranking والحكم النقدي عليها. "فالناس يهتمون بما يدعونه لقيمهم من علو، أكثر من اهتمامهم بقيمهم ذاتهـا، ومـا تنادى به الشرائع والأديان وتتمسك به ليس هو الخير لكن الخير الأقصى"[2].

وهى ما يطلق عليه فى الكتابات المختلفة "تصنيف القيم". وقد بذلت محاولات متعددة فى بيان تلك المشكلة الأساسية المتعلقة بمكانـه "الخـير". وذلـك بتـصنيف القيم إلى معايير، وهى تتخذ شكل سلـسلة مـن الأزواج المتقابلـة كـالقيم الكامنـة مقابل الدنيا والقيم الوسيلية، والقيم العليا مقابل القيم الثابتة مقابل المتغيرة. ومـن تحليل مختلف أنواع القيم يمكن ترتيب الأشياء الخـيرة فى سـلم متـدرج. وفى هـذه الحالة توضع الأشياء الأكثر اشتمالاً فى مكانة تعلـو عـلى الأقـل اشـتمالاً، ويتغلـب الأعلى على الأدنى، والدائم عـلى العـابر، والأهـم مـن ذلـك وضـع الكـامن قبـل الوسيلي. ويتضح من ذلك أن معظم الأشياء التى نسميها "خير" لا يكون لها قيمـة إلا من حيث هى وسيلة "لخير" أشمل منها وهذا بدوره يتبين أنـه لـيس إلا وسـيلة لآخر أبعد مدى. وهكذا يكون لدينا سلم متدرج مـن القـيم ولابـد مـن أن تكـون

(1) Andrew Reck, p. 19.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 50.

هناك قيمة من نوع ما حتى نصل إلى مفهوم القيمة العليا أو الخير الأسمى[1]. وتحقيق هذا الخير يغدو إلى حد بعيد تنظيماً لكل القيم والاهتمامات الأخرى فى صلتها ببعضها البعض. التى تنتج من تنظيم منسجم للاهتمامات يطلق عليها بيرى اسم السعادة التوافقية[2].

وكى يتبين معنى الانسجام أو "السعادة التوافقية" التى تمثل صلب نظرية بيرى فى القيمة المقارنة يعرض لأنواع الاهتمامات وتكاملها، حيث لا يظهر التوافق إلا من تكامل الاهتمامات المختلفة. "بعد أن حددنا طبيعة الاهتمام بالمعنى الواسع فإنه يتعين علينا أن نفحص ونميز تنوعاتها" تأكيداً لمبحثه بأن هناك أنواعاً مختلفة من الاهتمام ونتيجة لهذا فهناك أنواع عديدة من القيمة. يكرس بيرى فصولاً عديدة لما يسميه "كيفيات الاهتمام" تتضمن بياناً للاهتمامات المختلفة: السالب والموجب، وتوضح الفرق بين الاهتمام التقهقري، والاهتمام التقدمي وهناك أيضاً دراسة الفرق بين الاهتمام الواقعي، والاهتمام غير الواقعي، وكذلك مقارنة الاهتمام العدائي مع الاهتمام المسالم.

ونظراً لأن الاهتمام هو نفسه القيمة فإن تصنيف الاهتمام هو فى نفس الوقت تصنيف للقيم وتسلسل الاهتمام أى تدرجه من الأضعف للأشد ومن الخفي المستتر للواضح البارز يرتبط بتسلسل القيمة حيث يكون أقل أنواع الشر مقابل أكثر أنواع الخير، وأقل أنواع الخير مقابل أكثر أنواع الشر. وهذا مبدأ أخلاقي يتعلق بالخير الأقصي، نجده متضمناً فى تفضيل خير المستقبل على خير الحاضر وتفضيل المستمر على الانتقالي، والكلي على الخاص، والمجموع على الأجزاء، وفى هذه الحالة

---

(1)انظر هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ص274-277.

(2)السعادة التوافقية هى الإطار النظري أو النظرية التى يصيغ فيها بيرى أفكاره عن التكامل بين الرغبات والانسجام بين الاهتمامات وهو محور فلسفته فى الخير الأقصى والقيمة الشاملة والهدف النهائي للأخلاق. وهى فكرة أساسية لدى أفلاطون نجدها فى تصوره للعدالة وهى أيضاً من المثل العليا التى ينطوى عليها النشاط العلمي والتى أطلق عليها البيربايه الوفاق أو الائتلاف (بابيه دفاع عن العلم) د. عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية 1945 ص82.

فإذا كانت السعادة خير فإن سعادة الكل أفضل من سعادة الفرد، والسعادة الخالصة أفضل من السعادة التى تنتج من شقاء الآخرين. وهذه الفكرة عبر عنها أصدق تعبير اسبينوزا الذى يستشهد به بيرى. يقول فى بداية الفصل الثالث من رسالة فى اللاهوت والسياسة:

"إن سعادة الفرد ونعيمه الحقيقى لا يكونان إلا فى تمتعه بالخير، لا فى فخره بأنه وحده، الذى يتمتع به مع استبعاد الآخريين. ومن يظن أنه حصل على سعادة أكبر لأنه وحده فى حالة طيبة فى حين أن الآخريين ليسوا كذلك، أو لأنه يتمتع بسعادة أكبر أو لكونه أسعد حظاً من الآخريين – مثل هذا الشخص يجهل السعادة والنعيم الحقيقي"[1].

أولاً: أنواع الاهتمامات:

وإذا كان بيرى يستخدم الاهتمام ليفسر به القيمة. فيجب بالتالي تحديد الأنواع المختلفة من الاهتمام التى تحدد بدورها أنواع القيمة. والاهتمام الأساسي بينهما هو الاهتمام الفطري، الذى يعنى الاهتمام الأصلي مقابل المكتسب. وهناك أيضاً الاهتمام المتقدم، وهو ضد الأقل تقدماً، وليس ضد الفطرى. ويشير لفظ الفطري، "متقدم" إلى "مبكر" متأخر فى نظام من التقدم أو الزمن العقلي. وعلى ذلك فكل الاهتمامات حتى الأصيل منها متقدمة فى التطور البيولوجي. وعندما تطلق كلمة متقدم فهى تعد هكذا بالقياس إلى التطور العقلي. ويشير تقدمها إلى درجة من التعقيد يميز الإدراك عن الإحساس، أو الهدف الواعي من الغريزة وبالتالي فليس ثمة ما يزعم أن الأصلي أو المبكر فى تاريخ الجنس أو الفرد أقوى من المكتسب أو المتأخر، فالبدائي الأول لا يتفق بالضرورة مع الجامع الشامل. فقد يختفي الاهتمام الأصلي ويصبح المكتسب عاماً. وعلى ذلك، على رغم أن الحاجات الفطرية قوية

---

(1) اسبينوزا: رسالة اللاهوت والسياسة. ترجمة د. حسن حنفى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر الطبعة الأولى 1971 ص171.

وجامعة شاملة مثل الجوع والجنس، والفكرية ليست مقياساً حاسماً أو نهائياً لمعرفة أي الاهتمامات قوية وأيها عامة وشاملة"[1].

وإذا كان الاهتمام هو ما يميز القيمة فهناك كثيراً من الحالات ليست اهتماماً، بل "شبه اهتمام" "فقد توجد أوصاف مختلفة تتضمن نقصاً في الاهتمام مثل الكمون. والإمكانية، والوجود الواهي الزائف للاهتمامات وعلى يمكن أن نعدد الأنواع المختلفة للاهتمامات على الشكل التالي بدأ بأقلها مرتبة حتى أكملها.

1 – الاهتمامات كامنة أو مستترة. وأسباب اختفاء الاهتمامات قد تكون التعب، عدم المناسبة للظهور، قصور مدى الوعي، لكنها مع ذلك موجودة كميول واستعدادات تؤخذ في الحسبان لحظة صحوها"[2].

2 – الاهتمامات اللاواعية، والدوافع الخفية، وهى أيضا كامنة ويمكن إبرازها بوسائل معينة فهى تؤخذ على شكل ميول أو استعدادات كالذكريات القائمة.

3– الاهتمام العابث ويتصل بالاهتمام الإمكاني اتصالا وثيقاً.

4 – وقد توصف الاهتمامات بأنها غير حقيقية أو معدومة، أو زائفة ونظراً لأن مكانة القيمة ستتبع مكانة الاهتمام، فإذا كان الاهتمام غير حقيقي فالقيمة كذلك، ومن خلال تمييز بين "فعل الاهتمام" "وموضوعه" فقد يكون هناك اهتمام موجود لكن موضوعه غير موجود، أو يكون الموضوع غير حقيقي عندما يكون الفعل حقيقياً.

5 – ويفرق بيري الاهتمامات طويلة الأجل والاهتمامات المتبادلة.

6– الاهتمام السلبي والإيجابي وهى خاضعة لتغير ظروف التحقيق أو عدم التحقيق وظروف النجاح والفشل، فالأول يتميز بأفعال تبشر بإحداث الفعل، بينما الثاني ينذر بمنع الفعل وإبطاله. وكل منهما ناجح أو فاشل تبعاً لذلك. أى أن

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 73.

(2) Ibid, p. 73.

الإيجابية والسلبية تفهم بالقياس إلى ارتباطها بفعل الاهتمام لا بموضوعه، وإلا فلن يمكننا إدراك أن الموضوع نفسه قد يكون ذا قيمة سلبية أو إيجابية فى نفس الوقت، ويمكن أن تعتبر الاهتمامات الإيجابية كالجوع والجنس، والسلبية كتجنب الألم والهرب من الخطأ. اهتمامات أصيلة.

7 – والاهتمامات إما مستقلة أو تابعة. والتبعية هنا تكمن فى أن الاهتمام يوجد من أجل اهتمام آخر. والاهتمام المستقل متحرك بذاته يستمد منها واقعيته وهدفه ووسيلته. وهذا التمييز هو نفسه التمييز التقليدى بين الغايات والوسائل. فللوسائل أهميتها عند بيرى إذا كانت الوسائل تؤثر فى اختيار الغايات فسيكون سبب ذلك أن الوسائل أيضا غايات وليست فقط وسائل. وهذا ما يطلق عليه التقابل بين القيم الكامنة، والقيم الوسيلة. ويكاد ينعقد الإجماع على أن التقابل الأساسي فى أى تصنيف للقيم هو هذا التقابل. وقد شغلت العلاقة بين هذين النوعين من القيم: الغايات والوسائل أو القيم الأداتية للفلسفة البرجماتية خاصة لدى ديوى[1].

8 – الاهتمامات الشخصية والاجتماعية. والاهتمامات شخصية بمعنى أنها اهتمامات لشخص ما، وبعض الاهتمامات شخصية بمعنى أنها فى شخص أو منصبة على شخص والتحدث عن اهتمامات شخص على أنها غير شخصية معناه أن الشخص يهتم بموضوعات ومآرب لا بأشخاص وفى الحالة التى يكون فيها الشخص موضوع الاهتمام والشخص الذى ينصب عليه الاهتمام شخصين مختلفين فإن الاهتمام ينتمى إلى النمط الاجتماعي.

8 – الاهتمامات العليا والدنيا، ويمكن ترتيب الاهتمامات والمصالح على نحو تدرجي بحيث يعطى معنى للقيم العليا والسفلي، الأسمى والأدنى، وليس هناك ترتيب واحد بحيث يكون الخير الأسمى أسمى دائما وفى كل الأوقات وفى جميع الحالات. وفى حين أنه فى واقع الأمر يمكن تدرج المصالح حسب مستويات مختلفة ومعايير مختلفة. ويشير بيرى إلى أن هناك اتجاهاً أصيلاً يذهب إلى أن اهتمامات

(1) انظر محمد محمد مدين: القيم فى فلسفة جون ديوى.. رسالة ماجستير غير منشورة.

أسمى فى ناحية ما، هى أسمى فى كل النـواحي، إلا أن ذلـك لا يـصح إلا فى حالـة واحدة هى الشمول. فإذا اشتمل اهتمام آخر فإنه يحوز على كل الأفراد والاهتمامات التى يمتلكها الاهتمام "المشتمل عليه" ويفوقها فمقياس الشمول "الاشتمال" هـو الذى يزود الناس بالسند الكافي لكل دعاوي الأخلاق.

10- الاهتمامات المتضاربة والمتناسقة: وإذا كانـت الاهتمامـات ترتقـي فى هـرم تصاعدى وصولاً للخير الأقصي، أى السعادة التوافقية أو الانسجام، فهذا لن يـتم إلا من خلال علاقـات الاهتمامـات المتبادلـة. وأوضـح علاقتـين عـلى ذلـك: همـا "التنافر" التناسق" وتتنافر الاهتمامـات أو تتـصادم فى معنيـين أحـدهما التنـاقض، والثاني الاختلاف. والاهتمامات المتناقضة اهتمامات إيجابية وسلبية بنفس الموضوع والاهتمامات الإيجابية لا تتميز بأهدافها، لكن تتميز بتحقيق الهدف أو بهبـوط قيمـة تحقيق موضوعاتها. وكل من الاهتمامات الإيجابية والسلبية بنفس الموضوع لا يمكن أن يتحقق كلاهما، ولكنهما يستطيعان أن يتعايشا""[1].

وتفسير التناسق بنفس الطريقة، فهو مضاد للصراع، أى أنه يعنى عدم التعارض فقد توجد مصالح ذات علاقة نسبية فى حالة تسمح لكليهما أن يتحقق دون تـدخل الآخر، فحين ترتبط ارتباطاً وثيقاً لدرجة توجد التعارض والاختلاف فإنها تصطنع مناهج لبلوغ الاتفاق والتناسق "والتـى بـدورها تنمـى لـيس فقـط عـدم العـداوة فحسب ولكن أيضا حب الخير والتعاون"[2]. والخير أو موضوع الاهـتمام الإيجـابي أفضل من الشر، موضوع الاهتمام السلبي أو عدم المبالاة.

ثانياً: تكامل الاهتمامات:

وبعد تناول لأنواع الاهتمام نتحدث عن تكامل الاهتمامات. فالاهتمامات تكون بمعنى ما مشتركة أو مرتبطة، يقول بيرى: "عنـد تحليـل صـيغ مركبـات الاهـتمام،

R. B. Perry: Realms of value, p. 83.(1)

Ibid, p. 83.(2)

فنحن نقوم بوصف صيغ التكامل"[1] وهنا يظهر السؤال: ما هى هذه الصيغ أو العلاقة التى تقوم بين اهتمام وآخر أو بين مجموعة من الاهتمامات؟ والاهتمامات عند بيرى يمكن أن تتكامل وتنسجم، أو أن تتصارع وتتنافر.

وقبل الحديث عن التكامل يتحدث بيرى عن عدم التكامل الذى يعنى أشياء مختلفة، فقد يعني أن الاهتمامات تكون مستقلة وغير مناسبة وغير متشابهة، أو متقابلة، ولا مبالية ومتنافرة، وغير منسجمة، والتكامل هو إزالة هذه الظروف بتحقيق الاعتماد والتناسب والتشابه والثبات والتخالف. والاهتمام بالاهتمام، والصداقة والانسجام وعلى ذلك هناك حقيقتين أساسيتين لنظرية القيمة هما:

1 – أن الاهتمامات تكون منسجمة، ومستقرة، وودية، ومعضدة أو متحالفة ويمكن الإصلاح على أنها هرمونية أو توافقية.

2 – غير منسجمة، وعدائية أو متقابلة، تواجه بعضها بعض ويمكن الإشارة إليها على أنها متصارعة. وعلى هذا تكون المشكلة الرئيسية للتكامل هى تحقيق الانسجام بدلاً من الصراع[2]. وهذا هو مبدأ الخير الأقصى.

واهتمام بيرى بمشكلة الانسجام "التكامل" مسألة مبكرة توجد منذ "الاقتصاد الأخلاقي 1909 كما نجدها لدى رسل فى كتابه "ما أعتقد؟" 1925 حيث تكمن القيمة فى توافق وتناسق الرغبات، فالاصطلاحات الأخلاقية عند رسل قيلت كى تعبر عن الرغبات المتجمعة للبشرية. يرى ليلان ى. ايكن فى كتابه "فلسفة رسل الأخلاقية" أن ما قدمه رسل فى "ما أعتقد؟" يشبه فى كثير من النواحى نظرية بيرى فى "الاقتصاد الأخلاقي". وأن كان بيرى فى نظر المؤلف يتصف بالصراحة واتساق

---

(1) R. B. Perry: General theory, p. 369.

(2) Ibid, p. 382.

وانظر فى مفهوم الانسجام عند جورج سانتيانا فى كتابه مولد الفكر وبحوث أخرى الترجمة العربية، دار الآفاق الحديثة، بيروت. وإن كان موقفه على العكس من بيرى حيث يتناول الانسجام على المستوى الطبيعي ليس فقط النفس أو الاجتماعي. انظر ص73–76.

الأفكار فى هذه النقطة أكثر من رسل"[1] وعند رسل كما يقول ايكن لا تعرف القيم فقط بالإشارة إلى رغبة الأفراد الشخصية الجزئية، ولكن تشير بالأخرى إلى الإنسان بصفة عامة. "أن انسجام الرغبات مازال هو الذى يهم الحكم الأخلاقي، وليس مجرد إعجاب شخص أو رغبته، أن رغباتنا مجتمعة هى التى تخلق القيم فى مصطلحات انسجام الاهتمامات[2]. وهذا ما يؤكد أن رسل يقترب من نظرية بيرى فى الاقتصاد الأخلاقي، والذي جاء فيه: "أن تحقيق اهتمام منعزل بسيط شيء حسن، لكن تحقيق تنظيم للاهتمامات هو فقط الذى يعد شيئاً أحسن أخلاقياً، إن مثل هذا الخير يظهر فى تحقيق الاهتمامات الفردية الجزئية للفرد، ويظهر فى رفاهية المجتمع، فإنجاز اهتمام بسيط يكون أخلاقياً ومثل هذا الخير يظهر فى إدراك غرض الأفراد المنهجي، أو يظهر فى سعادة المجتمع"[3].

إلا أن رسل لا يتفق اتفاقاً كامل مع بيرى خاصة فى قوله أن أى موضوع لأى اهتمام يكون ذا قيمة أو أمراً خيراً، على العكس فإن رسل يرى أن الرغبات المنسجمة اجتماعياً فقط والتى يقودها الذكاء تكون خيرة، وهو بهذا يكون أكثر قرباً وتشابهاً من ديوى وأبعد عن بيرى[4] وأن استخدمنا كلمات ديوى فإن التقييم يجب أن يكون حاضراً دائماً قبل أن تستطيع الرغبة أن تحدد القيمة ورأى رسل مشابه جداً لرأى ديوى بخصوص هذه النقطة.

وعلى ذلك فإن رسل يتشابه مع بيرى فى رأيه فى الخير الأخلاقي حيث يؤكد على هرمونية الرغبات. ومع ديوى فى القول أن الرغبة التى يمكن أن تسمى خيراً يجب أن تكون رغبة عقلية واجتماعية، وهو يختلف مع كل منهما بخصوص مسالة هل أحكام القيمة تجريبية وتخضع لقوانين الصدق والكذب؟ ويظل كل من بيرى

---

(1) Lillian W. Alken: B. Russel philosophy of Morals, the humanity Press inc, New York 1963, p. 161.

(2) Ibid, p.70.

(3) R. B. Perry: Moral Economy p. 15-16.

(4) Ibid, p. 91-92.

وديوى طبيعياً بدرجة ثابتة، أما بالنسبة لرسل فأحكام القيمة ليست موضوعية حيث يتمسك بنظرية فريدة لا دخل للاصطلاحات الأخلاقية بها"[1].

ففى سنة 1915 نشر رسل مقالا مهماً بعنوان "أخلاق الحرب" يتحدث فيها عن الحرب مجيباً عن سؤال هل للحرب مبرر؟ أثارت هذه المقالة كثيراً من الجدل والحوار بينه وبين بيرى "حول الأحكام الأخلاقية" التى قدمها رسل مبيناً أن آراءه فى الأخلاق هى تعبير عن مشاعره الخاصة. وقد انزعج بيرى كثيراً حين قرأ ذلك بسبب الهدف الأساسي للمقال، وبسبب ما اعتقد أنه قلاقل ذهنية خطيرة فى نظرية رسل. وكتب رداً عليه فى الجريدة الدولية لعلم الأخلاق فى إبريل عام 1915 مبيناً "أن اهتمامه الأساسي ليس موقف رسل من الحرب، ولكنه يبحث فى طبيعة الأحكام الأخلاقية، ويقدم حججه على أساس ذلك:

1- مناقشة رسل غير عاطفية على رغم إدعائه بأنه يعبر عن مشاعره.

2- يستخدم رسل مناقشات تؤيدها الخبرة والاستدلال الاستقرائي وعلى هذا فعند مهاجمة صدق رسل فإن المشاعر تكون غير ذات أهمية.

3- أن أى تدبير للحرب يكمن فى الأمن والحفاظ على القيم الإنسانية، ومن الواضح من مقال رسل انه يعتبر الحياة والسعادة، والتأمل الذهني والحكومة الذاتية قيماً. وهكذا فإن رسل يعتقد بالفعل بوجود القيم الواقعية، وقد تكون الحرب لها ما يبررها إذا كانت هذه القيم الأساسية فى خطر[2].

وعدم الاتفاق بين بيرى ورسل بخصوص طبيعة تأكيداتها المتبادلة بخصوص الغايات فبينما يرى بيرى أن قضاياه بخصوص القيم الأساسية للحياة يمكن تأكيد صحتها تجريبياً فإن رسل يرى أنها مجرد تعبيرات لمشاعره الخاصة. ومن هنا ينطبق عليها نقد بيرى السابق وقد أيد رسل بعد ذلك آراء بيرى إلى حد ما[3].

Ibid, p. 92.(1)

Lillian W. Aiken, Ibid, p, 68.(2)

Ibid, p. 69.(3)

ثالثاً: مقارنة وقياس الاهتمامات:

وبالعودة إلى موقف بيرى نجد ريزيه يوجه رأيا يقول فيه: "نحن إذا ما فسرنا تعريف بيرى حرفياً، بمعنى أن أى شيء له قيمة عندما يكون موضوعاً لأى اهتمام أياً كان فإننا لن نكون قادرين على استبعاد أن تكون لدينا اهتمامات سالبة خائنة أو خاطئة. والحقيقة أننا فعلاً لدينا منها، فعلى المرء فى دنيا القيم أن يضيف كيفية ذات صيغة أخلاقية للاهتمام، وبالتالي سوف يكون هناك اهتمامات سيئة مثلما هناك اهتمامات خيرة وفى مثل هذه الحالة فإن التعريف النفسي يكون ذا استخدام بسيط جداً حيث أن العنصر المهم فعلاً تقدمه لنا الكيفية المضافة[1]. وعلى ذلك فهناك ضروب للاهتمام تختلف حسب موضوع كل منها. فموضوع الاهتمام الإيجابي أحسن وأكثر خيراً من موضوع الاهتمام السلبي، أو عدم المبالاه، وكذلك بالنسبة لموضوع الاهتمام السلبي فهو أسوأ من اهتمام إيجابي أو عدم المبالاة، لكن هذه الحقائق لا تلقي ضوءا على مقارنة خيراً بخير أو شر بشر، لذا علينا كما فعل بيرى أن نقوم بالبحث فى الطرق التى بواسطتها يمكن المقارنة بين اهتمام إيجابي واهتمام إيجابي آخر، واهتمام سلبي واهتمام سلبي آخر[2]. وهذه المقارنة بين اهتمام وآخر تصلنا بالقيمة المقارنة. تلك التى تنطوى على الاعتراف بتسلسل وتدرج القيمة وصولاً إلى القيمة الأعلى أو الخير الأقصى. ويؤكد بيرى دراسته لهذه الناحية باقتباس نص من الكتاب الذهبي لماركوس أوريليوس يقول فيه: "إننى أقول قولاً حراً مطلقاً هو أننا ينبغي علينا أن نختار الأحسن ونتمسك به، وقولهم الأحسن أو الأفضل، أى الأكثر نفعاً Prafitable. وإذا كانوا يعنون بالنفع ذلك الذى ينفع الإنسان كإنسان عاقل فتمسك به، أما إذا كانوا يعنون النافع له كمخلوق فنبذه تماماً[3].

(1) Frandzi Risieri, What is value, p. 55.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 50.

(3) Ibid, p. 50.

انظر فى ذلك ربط اسبينوزا فى رسالته فى اللاهوت والسياسة... بين معنى والخير والأفضل والنافع، ص380-381.

ويعطى هذا النص بعض الدلالات التى تبين معنى المقارنة تلك التى جعلت بيرى يستشهد به وهى:

1 – نحن لا نختار إلا الأفضل، فالتفضل هو مقياس اختيار الأشياء.

2 – الأفضل لا نصل إليه بشكل نظرى أو مجرد، بل يرتبط الأفضل بالنافع.

3 – أن النافع ليس خاصاً بالفرد من حيث هو مخلوق، بل باعتباره ممثلاً للنوع الإنساني والعقل هو المقياس العام الذى يميز الإنسان والذى على أساسه نختار الأفضل.

وعلى ذلك فنظرية القيمة المقارنة لا تبحث فى الخير إنما تتناول الخير الأقصى كهدف وغاية، وذلك الخير الأقصى يفترض تنظيماً تصاعدياً فى "نظام تسلسلي مفرد وشامل حيث يشغل كل موضوع سواء كان خيراً أم شريراً مكاناً فريداً تحدده علاقاته الحسنة أو السيئة تجاه المجموع الكلي ويتطابق هذا ويرتبط بموضوع هام، وهو إمكان قياس القيم Commensurability of values[1].

لكى نصل إلى مفهوم الخير الأقصى علينا أن نحدد طرق قياس القيمة، وتدرج مستويات الخير، أى أن نحدد بأى معنى من المعانى يمكننا القول أن قيمة ما "أفضل" أو "أسوأ" من قيمة أخرى. من الضروري علينا القيام بفحص المبادئ الخالصة بالمقارنة الكمية من أجل قياس القيمة[2].

ويقدم بيرى فى نظريته نموذجاً عملياً لطرق قياس الاهتمام وبالتالي القيمة وذلك مقابل اتجاه من ينكرون إمكانية قياس القيم من التحليلين والوضعيين المناطقة، وذلك على الشكل التالي: تكون قيمة ما أعظم من قيمة أخرى، بمعنى أن بعض الاصطلاحات تكمن وراء اصطلاحات أخرى فى نظام تسلسلي، وأيضاً بمعنى أن الكل يتفوق على أى جزء من الأجزاء التى يكونها، وتعطى العلاقات

R. B, Perry: General theory of value, p. 626.(1)

Ibid, p. 626.(2)

التى من هذا النمط معنى لأشكال التفضيل وأفعال التفضيل الخاصة بالصفات، وعلينا بالتالي "بدلاً من أن نجادل فى مسألة هل القيم كمية ويمكن قياسها، أن نبحث عن اكتشاف المعنى المحدد الذى تكون فيه القيم كمية وقياسية آملين بهذه الطريقة ليس فقط أن ندرس شيئاً بخصوص القيم، ولكن أيضاً أن نوسع معنى الكم والقياس"[1].

والصعوبة التي يمكن أن يثيرها تقدير وقياس القيم لا تقع فى عدم قابليتها للقياس ولكن فى قابليتها له. وتوجد معان مختلفة تجعل الحديث الأكثر والأقل شيئاً ذا مغزى؛ ذلك لأن التفضيل، والشدة، القوة، والاستمرار، والعدد، والاستنارة وشمول الاهتمام كلها أشكال من المقارنة مشروعة ومعروفة، ويمكن اعتمادها كمقاييس للمقارنة[2].

وقبل أن يحدد لنا بيرى طرق قياس القيم يقوم باستبعاد بعض المعايير التى لا تفي بالغرض مثل الرأى الذي يحكم على الاهتمام عن طريق المتغيرات الخارجية التي يثيرها، ثم يقتبس هذا المتغيرات فى اصطلاحات الجهد المبذول. ويرفض بيرى هذا المقياس لأنه لا توجد نسبة محددة بين الكمية التى يقوم الإنسان بعملها، وبين درجة اهتمام المرء بها. وهذا المعيار الذى يدون سعة أو نسبة الحركات الجسيمة، ويرى بيرى أن المعيار الذى من هذا النوع يقيس فقط النشاطات أو نتائج النشاطات الخاصة بعضلات الجسم ولا يهتم بالمدى الذى تكون فيه هذه الأنشطة مهتماً بها"[3].

وبعد ذلك يحدد بيرى المقاييس المختلفة للقيمة المقارنة، ونجد فى كتاب "النظرية العامة للقيمة" نصاً هاماً يحدد مبدأ تحديد صلاحية مقياس ما من مقاييس القيمة المقارنة، ونظراً لأهمية هذا المبدأ نجد كثير من الكتاب قد اعتمد عليه[4].

Ibid, pp. 626-627.(1)

R. B. Perry: Realms of value, p. 53.(2)

R. B. Perry: General theory of value, p. 629.(3)

Roy Lepley: The Language of value, Columbia Uni. Press New York, 1957, p. 8.(4)

يقول هذا المبدأ: "إذا كان موضوع ما أفضل من موضوع آخر، فإنه يجب أن يكون أفضل فيما يتعلق بنفس المجال الذى يصوره على أنه خير، أصلح وأسوأ فى المجال نفسه الذي يصوره على أنه شرير. وسوف يرتبط هذا المبدأ بتعريف القيمة الشاملة أيا كان. فإذا ما كان الخير هو اللذة والشر هو الألم فإنه كلما زادت اللذة كان ذلك أفضل، وكلما زاد الألم، كان أسوأ، وإذا كان الخير هو الكلية والشر هو الجزئية فإنه كلما زادت الكلية كان ذلك أفضل، وكلما زادت الجزئية كان ذلك أسوأ، وإذا كان الخير هو الاتحاد بالله، والشر هو الابتعاد عن الله، فإنه كلما اقتربنا إذن من الله كلما كان ذلك أفضل، وكلما ابتعدنا عنه كلما كان ذلك أسوأ، وهكذا فإنه إذا كان الخير هو الاستحسان والشر هو الاستجهان فإنه كلما كان الأمر مستحسناً كان ذلك أفضل وكلما كان غير مستحسن كان ذلك أسوأ"[1]. ولتوضيح ذلك بتفضيل أكثر فيما يتعلق اللذة، فإذا ما عرفت القيمة باصطلاحات اللذة والألم فإنه كلما زادت اللذة كلما كان ذلك أفضل، وهناك ثلاثة نواح تكون فيها اللذة قابلة للتحكيم مباشرة هى: الحدة، الاستمرار، العدد لأنه يمكن للفرد الواحد أن يحصل على اللذة من مصادر عديدة فى الحال، وعلى هذا فإن عدة صور للذة غير قابلة للاختزال إلى عنصر الاستمرار فقط، والشيء نفسه مع الألم"[2].

رابعاً: مقاييس "معايير" القيم

ويذكر بيرى مقاييس متعددة للقيمة المقارنة، إلا أن الشراح يختلفون اختلافاً كبيراً فى تحديد عدد هذه المقاييس. فهى عند البعض أربعة "حيث تستخدم أربعة معايير كمبادئ للتدرج المنظم للقيمة"[3] ونجد البعض الآخر يحدد ثلاثة معايير

R. B. Perry: General theory.. p.599.(1)

Cf. Roy lepley: The Language of value, pp. 80-81.(2)

Willian &. Shakian, Ibid, p.(3)

للقياس[1] ويحدد كل باحث هذه المعايير بالشكل الآتي، يقول ريك هذه المبادئ الثلاثة هي:

1 – الحدة (الشدة) Intensity

2 – المفاضلة أو التفضيل Preference

3 – الاشتمال (الاحتواء) Inclusiveness

ويرى سوهاكيان أن بيرى يستخدم أربعة مقاييس، وهو يذكر بالإضافة إلى ما سبق مقياس الصحة "الصواب" correctness فى هذا يتفق مع بيبر الذى يقول: "لدى بيرى بجانب الصحة التى تلعب دوراً فريداً بالنسبة له فى التقييم معايير للاهتمام هى: الحدة، والتفضيل والشمول[2] ولا تختزل هذه المقاييس بعضها إلى بعض، ولا يمكن رد واحدة منها إلى الاثنين الآخرين، والصحة هى أساساً معيار للقيم، بينما المبادئ الثلاثة الأخرى تفيد فى القدرة على قابلية القيمة للقياس. ويوضح بيرى ذلك بقوله أن هناك منهجين أساسيين للنقد المتعلق بالقيم، المنهج التصحيحي "التصويبي" Corrective Method و"المنهج الكمي". الأول هو المعبر عنه فى الحكم: هذه القيمة مؤسسة على الحقيقة أو الخطأ. والثانى "الكمي" هو الذى يعبر عنه فى الحكم هذه القيمة أكبر أو أقل"[3]. ويستخدم المنهج الأخير لحساب زيادة الاهتمام أو القيمة التى لدى الموضوع. ويفيد الأول فى تحديد دقة الاهتمام، لكنه لا يؤكد على موضوعه.

ويتطلب مبدأ قابلية القياس أن القيم تفى بمعايير الحدة والتفضيل والشمول. ويمكن بيان ذلك على سبيل المثال كما يلي: يكون الموضوع "النبيذ" أفضل من موضوع الماء[4].

Andrew Reck, Ibid, p. 27.(1)

Ibid, p. 27.(2)

W. S. Shakian, Ibid, p.(3)

R. B. Perry: General theory of value, p. 612.(4)

1 – إذا كان الاهتمام "بالنبيذ" أكثر حدة من الاهتمام بالماء.

2 – إذا كان النبيذ يفضل على الماء.

3 – إذا كان الاهتمام بالنبيذ أكثر اشتمالاً من الاهتمام بالماء[1].

وهذه المبادئ "مستقلة" بمعنى أنه لا يمكن ردها بعضها إلى البعض الآخر سواء كان ذلك فى معناها أو فى تنوعاتها العلية[2]. وقد تم تبينها بشكل موسع بواسطة الفلسفة والحس المشترك. وهى ترتبط بمدارس خاصة من الفكر. الحدة ترتبط بمذهب اللذة. والمفاضلة بمذهب الإنسانية. والاشتمال بمذهب تحقيق الذات الأخلاقي. "ويرى بيرى أن هذه المعايير يجب أن تؤخذ فى الاعتبار من قبل كل نظرية تسعى لإقامة معايير صالحة فيما يختص بمواضيع القيمة المقارنة. ويمكن قياس الشر عن طريق نفس المعايير المستخدمة فى الخير، وعلى هذا فإن الموضوع يكون أسوأ من موضوع آخر عندما نفضل ألا يكون الاهتمام السلبي به أكثر حدة. وفى المقام الثانى فإن الشيء يكون أسوأ من شيء آخر عندما نفضل ألا يكون لدينا الشيء الأول. وذلك الذى يفضل الألم الأقل لا يرغب فى الألم على الإطلاق.وإنما يفضل رفض الألم الكبير على رفض الألم القليل. وفى المقام الثالث فإن (ب) أسوأ من (أ) عندما يكون الاهتمام السلبي بـ (ب) أكثر شمولاً من الاهتمام السلبي بـ أ، والموضوع الذى يعافه "ل"، "م" يكون أسوأ من الذى يعافه "ل" فقط أو "م" فقط[3]. ويتناول بيرى هذه المبادئ بالتفصيل كل حدة بالشكل الآتي:

1– الشدة:

وهو قياس لقيمة الاهتمام باصطلاحات مقدرة الشيء على خلق إيقاظ أو إثارة الاهتمام. ويوضح لنا بيرى هذا المعيار على أساس أن درجة إثارة الاهتمام هى الدرجة التى يكتسب فيها سيطرته على الجسم ككل. وهذا المعيار يمكن عن طريقه

---

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 616, Risieri P. 54. Reck, 27.

(2) R. B. Perry: Ibid, p. 619.

(3) Ibid, p. 620, 621.

أن نسير من اهتمام إلى آخر ليس فقط من خلال نفس الكائن العضوي ولكن من خلال كائنات عضوية مختلفة أيضاً، فيمكن أن نفترض أن الحدة النسبية لاهتمامين خاصين بنفس الكائن يمكن قياسها بالنتائج من تنافرهما المتبادل ومن حيث أنهما يستخدمان نفس الطاقات، فإنهما يتباريان ضد بعضهما البعض فى المناقشة من أجل استخدام هذه الطاقات.

ويرى بيرى أن فى انتصار اهتمام على آخر فى هذه المنافسة يبرهن على كبر حدة الاهتمام المنتصر. كما أن التوقف أو الحرمان يكون الحدة، فالاهتمام الذى يقوم بالإيقاف هو ذاته فى حالة نشاط والاهتمام الموقف فى حالة خمول. فالتوقف "الحرمان" هو نتيجة للنشاط، وكلما زاد نشاط الاهتمام اتسعت نتائجه، فالاهتمامات الحادة تميل إلى حرمان كلي للاهتمامات المنافسة، كلية الكائن العضوي معنى ذلك أن لكل اهتمام حدة وبالتالي فإن كل الاهتمامات يمكن أن يكون لها حدة مشابهة من الصفر حتى أقصى حد. والاهتمام الواحد يتفاوت فى الحدة، فالطعام تزيد قيمته أو تقل حسب قوة أو ضعف الشهية أو الجوع[1]. واصطلاح حدة قد نقل كما يستخدمه علماء النفس، فمشاعر الحدة التي يحس بها تعكس الحدة النسبية للاهتمام نفسه. ونظراً لأن الاهتمامات تعبر عن نفسها علناً، فهى تدخل نطاق العالم المادي المشترك وبالتالي يستطيع الفرد أن يختار طريقه فى التعبير كدليل على حدة الاهتمام. فإذا كانت الدموع علامة على الحزن والضحك علامة الفرح كان معنى ذلك أن البكاء بدموع غزيرة دليلاً على أن الفرد أحد (أشد) حزناً[2].

وإذا كانت الحدة تعنى مقدرة الشيء على إيقاظ إثارة الاهتمام بالالتجاء إلى إعجاب الشعور حيث يتم قياسه باصطلاحات مثل: "الكسل" "النشوى" "الإحساس السريع بالحياة" "العاطفة العالية" "النشاط المتدفق" فإننا نجد أمثلة لهذا المعنى لدى بيتر Pater فى كتابه عصر النهضة حيث يلجأ إلى الحدة لتميز الشعور:

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 631.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 55.

لدينا فترة فاصلة ثم لا يعرفنا المكان الـذى نحـن فيـه، أكثـر مـن ذلـك يقـضي البعض هذه الفترة فى كسل، والبعض فى همم عالية والأكثر حكمة على الأقـل بـين أطفال هذا العالم يقضيها فى الفن والغناء، لأن فرحتنا الوحيـدة تكمـن فى مـد هـذه الفترة، فى الحصول على أكبر قدر من النبضات فى الوقت المحدد. والمشاعر الكبـيرة يمكن أن تعطينا هذا الإحساس السريع بالحياة، والنشوى، والأسف عـلى الحـب والأشكال المتعددة المليئة بالحماسة، والأشياء غير المهتم بها وما شابهها والتـى تـأتى طبيعياً للعديد منا. فقد تأكد من أنها عاطفة تثمر لك فعلاً هذه الثمـرة مـن الـوعي المتعدد السريع"[1].

وحدة الاهتمام هي نسبة العناصر التى تعمل تحـت سـيطرة الاهـتمام لمجموعـة عناصر الكائن الحى[2] "والاهتمامات المتصارعة، وكذلك عدم الاهـتمام يمكـن أن تكون مسئولة عن تقليل حدة الاهتمام، وتقاس الحدة بكبر الجزء Parction أكثر مـن قياسها بالمقام denominater وبالتالي فإن لعب الطفل من كـل قلبـه أكثـر حـدة مـن التعاون الجزئي من قبل مربيته، مع أن الأول قلب طفل والثانى هو قلب يافع"[3].

2 – التفضيل:

هناك دوما ترتيب تصاعدي للموضوعات يتمثل فى خط يمتد من الحد الأدنـى المفضول ويتدرج حتى الحد الأقصي المفضل (على غيره) ونظراً لأن هذه المقارنـة لا تختلط الحدة، القوة فيمكن القـول بوجـود اهـتمام أكـبر بالمفـضل يعلـو المفـضول، فالتفضيل "هو أوضح مثال للمقارنة داخل نطاق اهـتمام واحـد"[4] يعطـي معنـى للأحـسن والأسـوأ مـثلما تفعـل الحـدة، والقـوة والاسـتمرار، والعـدد، والمعرفـة والشمول".

---

(1) R. B. Perry: General theory of value, p.6.

(2) R. B. Perry: General theory of value, p. 630.

(3) Ibid, p. 630.

(4) R. B. Perry: Realms of value, p. 53.

وهناك بعض علماء النفس وباحثي القيم يقصرون المقارنة على التفضيل فقط. لكن بيري يرى أن التفضيل بمفرده لا يكفي لذلك فهو يرفض وجهات نظر هؤلاء، ويعارض موقف س. أ. لويس فى "تحليل المعرفة والتقييم وأيضاً يرفض موقف دويت باركر فى كتابه "القيم الإنسانية" ذلك لأنهما لا يعترفاً إلا بالتفضيل فقط كمعيار يستبعد المعايير الأخرى، ووجهة نظر فى هذا "أن الاعتماد على مقياس واحد فقط يعد مقدمة تؤدى إلى كثير من النتائج الخاطئة، بل إنه قد أدى بالفعل إلى القول أن القيم لا يمكن أن تقاس على الإطلاق"[1] والوظيفة المهمة لمبدأ التفضيل "هى أنها ترتب موضع أى اهتمام معلوم فى نظام نسبي بالنسبة لبعضه البعض وبطريقة لا يمكن أن تختزل إما إلى حدة الاهتمام أو شموله"[2] أى أنهما تقومان بالقياس باصطلاحات الكبر الممتد أو الاختلاف الكيفي.

والتفضيل عند بيرى مبنى على الخبرة العقلية وهو يتفق مع برال فى الربط بين القيمة والتفضيل[3]. وطالما أن التفضيل أو عدم التفضيل هو موضوع لاتجاه ذو تأثير حركي فى الموضوع يعتبر ضرورياً لوجود القيمة، وكما يقول ليرد "بالنسبة لنظرية بيرى — برال فإن وعيهما المشترك وتفضيلهما هو شيء ضروري بالنسبة لأية عملية تقيم"[4]. ويعادل تشارلز فى كتابه Varieties of Human value القيمة بالتفضيل فكتب تحت عنوان ثلاثة أوجه للقيمة يقول: "يجب أن نميز ثلاثة طرق يستخدم بها الاصطلاح قيمة: أحياناً يستخدم ليشير إلى الميول والنزوعات الخاصة بالكائنات الحية نحو تفضيل نوع من المواضيع على آخر والإشارة إلى القيمة فى مثل هذه الحالات هى طريقة للإشارة إلى الاتجاه الفعلي للسلوك التفصيلي نحو نوع واحد من المواضيع على نوع آخر. ويمكن أن نسمى هذه القيمة قيماً عاملة، وعلى

(1) Ibid, p. 54.

(2) R. B. Perry: General theory ... , p. 635.

(3) J. Laird, The Idea of value. P. 104.

(4) Ibid, p. 105.

النقيض من هذا الاستخدام فإن اصطلاح القيمة غالباً ما يكون مقصوراً على تلك الحالات من السلوك التفضيلي التى يواجهها "توقع أو تنبؤ بالنتيجة" لمثل هذا السلوك، كما نجد ذلك لدى بيرى، حيث إن السمة الرئيسة للاهتمام وكذلك للقيمة هى التوقع، ففى مقابلة القيم العاملة فإن هذا النوع يسمى قيماً مدركة. والقيم المدركة كما يقول مورس تتضمن تفضيل لموضوع مشار إليه. ويضيف أن القائلين بالقيم المدركة عادة ما يدخلون فى صياغاتهم المطلب القائل بأن القيم يجب أن تؤثر بدرجة ما فى مجرى العقل" وهذا صحيح بالنسبة لبيرى وديوى وكلاكهون[1].

والاستخدام الثالث لاصطلاح قيمة يتعلق بما هو قابل للتفضيل أو مرغوباً فيه بغض النظر عما إذا كان مفضلاً أو مدركاً على أنه واقعة قابلة للتفضيل وتسمى هذه قيماً موضوعية[2]. فالقيمة عنده تعرف كشيء مفضل، أو كمفهوم خاص بالشيء المفضل، أو كشيء قابل للتفضيل، والاستخدامات الثلاثة، يمكن أن تكون ذات إشارة للسلوك التفضيلي، والسلوك التفضيلي سوف يقوم حينئذ بتعريف مجال القيمة، والاستخدامات المتعددة للاصطلاح. وعلى ذلك فإن علم القيم سيكون علم السلوك التفضيلي، وسيكون جزءا من العلم العام للسلوك[3].

ومن هذا يتضح لنا أن التفضيل أساس القيمة بل أنه لدى البعض هو ما يجعل القيم قيماً كما لدى ثورنديك الشهير الذى يرى أن القيم تفضيلات. وعند بيرى التفضيل بالإدراك والتوقع، وهو يمثل مستوى مهم من مستويات المقارنة، إلا أنه ليس المستوى الوحيد كما عرفنا. لذلك نجده، بعد أن تناول إمكانية مقارنة موضوعين مختلفين من الاهتمام سواء فيما يختص بالحدة أم فيما يختص بالتفضيل، يتقدم خطوة أخرى، حيث يتناول موضوعاً ما على أنه أفضل من الآخر فيما يختص بالحدة والتفضيل معاً. ويكون ذلك بالشكل التالي: حين تكون المواضيع متساوية

(1) Charles Morris, Varieties of Human value, the Uni. of Chicago Press, 1950, pp. 9-14.

(2) Ibid, p. 11.

(3) Charles Morris, Ibid, p. 12.

فيما يختص بالحدة والتفضيل معاً. ويكون ذلك على الآتي: حين تكون المواضيع متساوية فيما يختص بالتفضيل فإن الموضوع الأكثر حدة يكون أفضل على العموم. الشيء نفسه صحيح بالنسبة للموضع المفضل عندما تتساوى أوجه الشدة. لكن الصعوبة تنشأ حين نحاول أن نقارن بين موضوعين لهما اهتمامان متبادلان غير متساويين فى الحدة والتفضيل فتواجهنا صعوبة كبرى. وفى هذه الحالة فمن الممكن أن نقيم مجالاً ذا بعدين تمثل خطوطه الرأسية نظام التفضيل بينما تمثل خطوطه الأفقية درجات الحدة. والقياس نجد أن الموضوع المرتفع فى الدائرة التفضيلية فالاهتمام الحاد يكون أفضل من الموضوعي الذى تعقده الحالتين[1].

ولا يكتفي بيرى فى نظريته فى القيمة بالمقارنة بين هذين المستويين من مستويات قياس القيم بل إنه يصعد فى سلم المقارنة حتى يصل إلى الخير الأقصى وذلك بأن يقدم لنا معياراً أهم هو:

3 – معيار الشمول inolusveness

ويستشهد بمعيار الشمول فى حالة حدوث تداخل فى الاهتمامات أى عندما يشترك عدد من الأشخاص فى اهتمامات عديدة: ومعيار الشمول يعنى التحام وتداخل الاهتمامات وهو الحالة التي يضاف فيها الاهتمام إلى الاهتمام فى المواضيع نفسها. وتقوم هذه المواضيع باشتقاق قيمة متزايدة من جملة الاهتمامات الداخلة فيها[2] وهذا المعيار هو أساساً مبدأ "جون ستيورات مل" المعروف "الخير الأعظم للعدد الأكبر". والذى بنى بدوره على المقدمة التى تقول بأن الكل أكبر من أى جزء من الأجزاء التى يتألف منها[3]. والشمول بمعناه الحالي هو محور اهتمام أصحاب مذهب المنفعة، الذين سعوا لتحقيق هذا المبدأ وأطلقوا عليه اسم "حساب اللذات والمنافع" وذلك فى تمسكهم

---

(1) R. B. Perry: General theory of value, p.643.

(2) Ibid, p. 645.

(3) S. Shakizn, Ibid, p.

بأكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد من الناس"[1] وقد اعتمد بيرى هنا فى هذا المقياس والذى "يشمل" المقاييس المختلفة للقيمة المقارنة، على موقف النفعية وتطورها عند بنتام ومل فقد عد موقفه فى هذه النقطة بالتحديد امتداداً لموقف النفعية كما يعترف بذلك ليس بيرى بمفرده بل كل الواقعيين الجدد[2] وربط الكثيرون بينهم وبين هذا الموقف وامتداده فى البراجماتية[3] وعدت نظرية بيرى محاولة لإعادة بناء مذهب المنفعة العامة على أساس موضوعي[4].

ونجمل ما سبق فتقول أن المعيار الأول "الحدة" يجعل من الإمكان مقارنة الأشكال المتعددة من الاهتمام نفسه فى نفس الموضوع. والمعيار الثانى يجعل من الإمكان مقارنة المواضيع المتعددة لنفس الاهتمام، والثالث يجعل من الإمكان مقارنة لمواضيع اهتمام واحد بمواضيع اهتمام آخر دون تدخل من اهتمام ثالث، وعلى هذا فيعد معيار الشمول هو الوحيد الذى يمكن به إدخال كل الاهتمامات فى نظام واحد له حده أقصى فى كل النواحى الثلاثة[5].

والمعايير الثلاثة السابقة هى التى يذكرها ريك وسوهاكيان وريزيه، لكنها ليست كل المعايير التى يقدمها بيرى للقيمة المقارنة. لقد تناول هذه المعايير فى "النظرية العامة للقيمة" سنة 1926، ثم توسع فى "آفاق القيمة" حيث ذكر سبعة مقاييس للقيمة المقارنة، أى أن أضاف لما ذكرناه معايير أربعة، لكن قبل أن نواصل سرد هذه المعايير مستمعين إلى بيرى وحده نستمع إلى وجهة نظر معارضيه والتى تنتقد المعايير الثلاثة السابقة قبل تناول بقية المعايير التى يذكرها.

إننا إذا ما حاولنا كما يرى بيرى، أن نختزل المرغوب فيه إلى المرغوب والجذاب

---

(1) R. B. Perry: General theory..., p. 645.

(2) W. P. Montague, Story of American Realism, p. 440.

(3) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص206، 207.

(4) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية. محمد فتحى الشنيطي، دار النهضة المصرية، القاهرة ص432.

(5) R. B. Perry: Ibid, p. 658.

إلى ما يهتم به الناس فإن المرء يجب أن يسأل أى اهتمام أكثر قيمة اهتمام الطفل أو اهتمام أبيه؟ أم اهتمام المهووس؟ وعلى سبيل المثال فإن حدة اهتمام المهووس فى عمل شيء ضار يمكن أن تكون أكبر من اهتمام الرجل الفقير بمنعه من فعل ذلك، فهل اهتمام المهووس أكثر قيمة لأنه أكثر حدة؟

ويرى ريزيه أن الضعف فى مذهب بيرى يكمن فى معاييره الثلاثة، فالحدة تسلم بأن كل الاهتمامات لها الطبيعة نفسها، وبالتالي فإنها قابلة للمقارنة. بينما يرى هو عكس ذلك ويقول "أن اهتمامى بالأخلاق والجولف مثلاً هما نمطان مختلفان من الاهتمامات". وهما يختلفان كيفياً وليس فقط فى درجات الحدة. وفى هذه الحالة وإذا ما كانت الاهتمامات تشير إلى أفراد مختلفي الثقافة فإن الاختلاف الكيفي يكون أكثر بكثير وتفقد الحدة معناها[1]. ويمكن أن تظهر مواضيع مشابهة فيما يخص الأداء كمعيار ففضيلي لأرسطو على أفلاطون، ولباخ على شوبان يختلف عن تفضيلي للتفاح على البرقوق أو الأيس كريم بالفانليا عن الجاتوه[2] هذا فيما يتعلق بالحدة والتفضيل وحين ينتقل ريزيه إلى الشمول يرى أنه يأخذ معالجة ديمقراطية للقيم، وهى منطقة لا تنطبق عليها الديمقراطية كما لا تنطبق فى العلم. وصدق النظرية لا يمكن أن نحدده عن طريق التصويت كما نستطيع أن نحدد قيمة الفصاحة أو أمانة شخص ما بهذه الطريقة. وينص بيرى على أنه "يضاف الاهتمام إلى الاهتمام فى نفس المواضيع، وتشتق هذه المواضيع قيمة متزايدة من مجموع الاهتمامات المستوعبة داخلها" ومع أن بيرى يشرح فى الهامش أن اصطلاحات "يضيف"، "كمية" لا تذكر على أنها ذات أى مغزى حسابي أو امتدادي محدد[3]. إلا أن ريزيه يرى أنها كذلك "فإنه كما هو واضح من معنى المعايير أن العدد هو ما يهم[4] ويحاول ريزيه تطبيق هذا النقد على المجالات المختلفة.

Frandzi Risier: What is value, p. 58.(1)

Ibid, p. 58.(2)

Ibid, p. 58.(3)

Ibid, p. 58.(4)

فإذا ما طبقنا المعايير التي يذكرها بيرى على الأدب فإن الكتب الأكثر رواجاً هى المفضلة عند القراء، وليس هناك من شك أنهم يفضلون إياها على هاملت والمهتمون بها أكبر من هؤلاء المهتمين بعمل شكسبير، ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الحدة والمفاضلة، ويبدو أن الناس لديهم اهتمام أكثر حدة بالكتب الأكثر رواجاً، وليس هناك من شك أنهم يفضلون إياها على هاملت ذلك لأن هذا هو ما يبتعونه ويقرأونه[1].

ويتضح من هذه الانتقادات التى يقدمها ريزيه لمعايير القيمة المقارنة عند بيرى وانتقادات أخرى لمواضيع مختلفة أنها مبينة على أساس فهمه الخاص لهذه النظرية، ومن الجائز لو تغير هذا الفهم أو هذا التأويل لطبيعة نظرية بيرى لديه لتلاشت معظم هذه الانتقادات. فقد فهم ريزيه معنى القيمة وطبيعتها على أساس كونها قيمة ذاتية يمنحها صاحب الاهتمام للقيمة[2]. وليس هذا بالفهم الدقيق لموقف بيرى إذ أن نظريته ليست ذاتية بهذا الشكل وأيضا ليست موضوعية كما يذكر بعض المتطرفين فى الجانب المقابل لكنها بين هذا وذاك نظرية واقعية تجعل القيمة فى الاهتمام ليس فى الشخص ولا فى الموضوع. وعلى ذلك فهو يسعى جاهداً لوضع المعايير المحددة لما يعنيه من القيمة. ثم ينتقل إلى ما نحن بصدده من ذكر المقاييس المختلفة لقياس القيمة وأن كان ريزيه ينتقد بيرى على أساس أن الاهتمامات على مستوى واحد، وهذا أيضا موقف ديوى إلا أن مقاييس بيرى المتعددة وذكره لأنواع ومواضيع الاهتمامات يشهد بعكس ذلك. وعلى هذا فهناك بالإضافة لما ذكرنا من معايير، بعض المعايير الأخرى التى عرض لها فى "آفاق القيمة" سنة 1954. وهى القوة، الاستمرار، العدد، الاستنارة يقول: "أن التفضيل والحدة والقوة، والاستمرار والعدد، والاستنارة وشمول الاهتمام كلها أشكال من المقارنة مباحة ومشروعة، ويمكن اعتمادها كمقاييس للمقارنة. ويمكن تناول هذه المعايير بإيجاز على الشكل التالي:

Ibid, p. 52.(1)

R. B. Perry: Realism of valuc, p. 53.(2)

4 — القوة: وحين يتناول بيرى معيار القوة نجد أن هناك نوعاً من الخلط بينه وبين معيار الحدة حيث لا يوجد خط فاصل للتمييز بينهما. كما لا يوجد تعريف واضح لأى منهما، ويرجع هذا إلى أن علماء النفس المعاصرين يميلون إلى إغفال تعريف هذا المعيار. ومع ذلك يحاول بيرى تحديده فيقول: "إن لدى الفرد قدراً معيناً من الطاقة المختزنة تتنافس عليه اهتماماته المختلفة، ويؤدى استخدام اهتمام معين لها إلى إنقاص هذا القدر المتاح للاهتمامات الأخرى. وتكون قوة الاهتمام إذن فى أسبقيته فى هذا التنافس.

5 — الاستمرار: يتحدث بيرى عن هذا المعيار الخاص بالاستمرار مع المعيار السادس الخاص بالعدد يقول: "هناك معياران للمقارنة نستطيع تطبيقهما على أى اهتمامين هما الزمن والعدد، فقد يقارن بين اهتمامين من حيث فترة بقائهما، أو عدد مرات ظهورهما فى وقت واحد"[1] وعلى هذا المعيار الحالي "الاستمرار" بالزمن، ويجوز لنا القول أن اهتماماً ما أو نمطاً واحداً من الاهتمام يمكث فترة أكثر من آخر ومن ثم يكون لموضوعه قيمة، فالاستمرار الأطول للاهتمام يعطى قيمة أكبر لموضوعه[2] فالحب الدائم أفضل من الحب العابر.

6 — العدد: وهو معيار للمقارنة بين اهتمامين من حيث عدد مرات ظهورهما فى الوقت نفسه. أن أربعة اهتمامات أكثر عدداً من ثلاثة، لأن العامل العددي موجود فى كليهما. أى أن هذا المعيار لا يتعلق إلا بالعدد فقط حيث أربعة أفضل من ثلاثة عددياً، ولكن من الممكن أن يكون الثلاثة أفضل فى الحدة والتفضيل، أو غيرها من المقاييس[3].

7 — الاستنارة: وهذا المعيار أكثر المعايير ارتباطاً بالجانب الإدراكي، ويسميه بيرى "المعيار المعرفي" ويطلق عليه أحياناً "الاهتمام المستنير بالذات Enlightened

(1) Ibid, p. 56.

(2) Ibid, pp. 58-59.

(3) R. B. Perry: Realism of value, p. 58.

self interest، والاهتمام الأمثل فى حكم هذا المعيار، هو الاهتمام الخالي من الخطأ، العارف بكل ما يتصل بموضوعه"[1] يقول: "لما كانت كل الاهتمامات ذات وسيط إدراكى، ونظراً لأن معيار الصحة مطبق فى كل إدراك، فإن كل الاهتمامات بالتالي يمكن قياسها فيما يتعلق بالذكاء والمعرفة[2]. ويتناول هذه النقطة بالتفصيل فى "القيمة الحقيقية والقيمة الظاهرة" فى العدد السابع من مجلة الفلسفة، ليوضح اختلاف الاهتمامات من حيث ارتباطها بالإدراك.

هذه المعايير المختلفة التى يذكرها بيرى على أساس أنها مقاييس للقيمة المقارنة، وإن كان المعيار الثالث الخاص بالاشتمال أهمها ويأتى فى قمتها، فذلك لأنه المعيار المستخدم لاستيعاب الاهتمامات المتعددة داخل نظام واحد متماسك"[3]. يقول: "هذا الأسلوب فى المقارنة يرى أن الكل فى الاهتمامات أكبر من أى جزء من مجموع أجزائه فى جميع النواحى أياً ما كانت فى التفضيل والحدة، والعدد والاستمرار والمعرفة، وهذا ما يعرف بالاشتمال". وعلى ذلك فإذا ما تحدثنا عن الاهتمامات على أنها حادة ومفضلة، وشمولية، فمن الممكن التحدث عن مجموعة من الاهتمامات على أنها أكثر شمولية على علاقات متشابكة تتداخل فى مجموعها، دعنا نأخذ مثلاً معنى الخير المقارن، ذلك الذى يكون أحسن وأكثر تقيماً. فالقول بأن شيئا ما أحسن من غيره يعني أنه أكثر نفعاً، وحين تتساوى الاهتمامات فى الحدة، فإن الأول يتقدم نحو الإنجاز الأكبر والأعم ويرضي رغبة عدد كبير من مصالح واهتمامات الأفراد. وحين تتصارع المعايير يكون هو الوحيد صاحب الأسبقية. هذا ما يطلق عليه معيار الشمول، "الذى يعبر عن التكامل أو عن توافق المصالح. و تتمركز النظرية الأخلاقية على ذلك فى الفعل الذى تقوده المعرفة وتوجهه نحو الخير الأقصى[4].

---

(1) Ibid, p. 58-59.

(2) Ibid, p. 59.

(3) R. B. Perry: General theory of value, p. 645.

(4) فيليب بلير رايس: فى معرفتنا بالخير والشر، عثمان عيسى شاهين، ص58، 59.

وعلى ذلك يعد معيار الشمول أكثر المعايير تحديداً للخير الأقصى، وذلك بسبب الدور الخاص الذى يلعبه فى تسلسل القيم". وسوف يكون الخير الأقصى موضوع نظام شامل كلية، ومتسق من الاهتمامات، ومثل هذا النظام الشامل كلياً، والهرموني (المتوافق) من الاهتمامات هو الموضوع المثالي للإدارة المثالية، أى إجماع منسجم كلياً، وأريحى كلياً ومستنيراً". ويلاحظ أن كل تعريفات بيرى للقيمة المقارنة تتم عن طريق الاهتمام بطريقة أو بأخرى[1]. وكما يقول وليم فرانكنا "إن هدف بيرى هو تفسير كل المحاميل النقدية الأكثر تحديداً على أنها أنواع أو وظائف للقيمة بمعناها الشامل" وهذا يتضح من تعريفاته التالية:

1 — س خير = س لها قيمة إيجابية.

2 — س خير فى حد ذاتها = س موضوع اهتمام مفضل من أجل ذاته.

3 — س هى الخير الأقصى = س موضوع لنظام شمولي وكلي مكون من اهتمامات متوافقة.

4 — س خيرا أخلاقياً = س موضوع اهتمامات منظمة توافقيا بمقتضي اتفاق عقلي.

5 — الخير الأخلاقي = الحياة الأخيرة أخلاقياً = السعادة المتوافقة = حالة من المصالح الموجهة المتوقعة.

6 — س صحيحة أخلاقية = س تؤدى للخير الأخلاقي.

7 — س ملزمة أخلاقياً = مطلوبة من قبل الخير الأخلاقي أى من قبل السعادة التوافقية.

س جميلة = س لها الصفات المميزة للفئة التى تمتدح ذاتها هو الاهتمام الجمالي[2].

---

(1) William K. Frankena, Ethical theory, pp. 351-370 in Rederick H. Chisholm and other's philosophical Soholorship in unitéd statas 1930-1960 phil, prentice, in Egicwood chiffc New Jersy 1964, p. 319.

(2) Ibid, p. 360.

خامساً: الخير الأقصى "السعادة التوافقية"

ومن هذه الخطوات التى تنتقل من تعريف القيمة (الخير) بالاهتمام إلى تعريف الخير الأقصى، الذى يتناول مجموعة من اهتمامات متوافقة كلية نقول أن بيرى تجاوز الاهتمام الفردي إلى التكامل الاجتماعي، "أن التوسع الحيوى – النفسي لمذهب بيرى لا يتنافي مع التوسع النفسي – الاجتماعي، وذلك لأنه يخصص فصولاً أطول لدراسة تكامل أنواع الاهتمام سواء عن طريق "التعقيل الفردي أو عن طريق التأليف الاجتماعى""[1]. وعلى ذلك يلاحظ رويه أن بيرى ينتقل من المذهب النفسي إلى المذهب الاجتماعي انتقالاً طبيعياً[2].

وتفسير "رويه" يوضح أن بيرى يتجاوز أيضاً المذهب الاجتماعى بمعناه الضيق، حيث أن ما يتغياه الخير الأقصى الذى هو المكافئ الذرائعي لفكرة الله لدى الفلاسفة الميتافزيقيين ولدى رجال اللاهوت، فهذا الخير الأقصى إنما هو التكامل التام الذى يدمج أنواع الاهتمام كلها فى اتحاد كلي يشمل الفاعلين جميعاً. وهذا التكامل ليس سوى مثل أعلى، وكل إنسان يصبح عنصراً من عناصر الإرادة الكلية الخيرة حين يتفق الجميع على تحقيق مثل هذا الانسجام الكلي.

ويعتقد بيرى أن تصوره للانسجام يحوز نوعاً من العمومية والشمول، وذلك بسبب بسيط واضح هو أن اهتمامات الإنسان تعتبر قابلة للتطبيق على اهتمامات كل إنسان وكل فرد. وبهذا يمكن أن نقول أن دقة وأحكام نظرية بيرى ترتكز على افتراضه الأساسي، وهو أنه بالنسبة لكل الناس فإن كلمة أفضل تعنى بالضبط أكبر توافق وانسجام ممكن للقيم. فبيرى يرى أنه لو اتفق الكل على حل الصراعات فى تعاون فإن الموقف الناتج سيكون المثل الأعلى أو الخير الأعظم.

والقول بأن إحلال التعاون محل الصراع هو الذى يوجد الخير الأقصى قد واجه اعتراضات عديدة خاصة من ريزيه الذى يرى "أن تفسير بيرى للقيم ومعاييره

(1)ريمون رويه.. فلسفة القيم ص213.
(2)المرجع السابق، نفس الصحة.

المختلفة غير قادرة على حل صراعات الاهتمام. فنظرية القيمة تعد غير جديرة بالاستحقاق، ما لم تقدم طريقة عملية لحل الصراعات الفعلية. فالعالم مليء بالصراعات بين الأمم والجماعات والأفراد. حتى إننا غالباً ما نكتشف داخل ذواتنا دوافع متصارعة، فكيف لنا أن نقرر بين تلك الصراعات الأخلاقية المتعمقة"[(1)].

يمكن إنجاز ذلك عند بيرى خلال النتيجة المنسجمة للحب التي تعرف على أنها اهتمام إيجابي لإرضاء اهتمام ثاني، "والاهتمام الثاني هو شخص آخر، والحب خالي من الأنانية "فالحب يبدأ وينتهى فى الخارج" فالحب بمعنى آخر وهو تأييد مهتم به لاهتمام آخر سابق فى الوجود وموجود بطريقة مستقلة[(2)]. ويقدم بيرى هذه النظرية فى الحب لحل الصراع. وتعد هذه النظرية "الحب" الوسيلة الأخلاقية لإحلال التعاون، وهى الموقف الفلسفي الواقعي مقابل ما تقدمه النظريات المادية من نظريات فى العنف والصراع كوسيلة لحل التناقضات وتغير العلاقات الاجتماعية الجائزة على بعض طبقات المجتمع. وليس هناك جدال فى أن الصراع والتناقض ظاهرة أساسية فى الوجود والمجتمع، لكن بينما تعالجها المادية عن طريق العنف حيث قدمت كثيراً من الدراسات فى التعريف بهذه النظرية التى أطلق عليها أنجلز "نظرية العنف"[(3)] متخذة موقف الرفض لفكرة الحب كوسيلة لتنظيم العلاقات بين الأفراد، كما قدمها فيلسوف أخلاقي مهد الطريق للمادية هو فويرباخ من خلال نظرته للطبيعة والإنسان[(4)]. ومقابل موقف العنف نرى نظرية بيرى الواقعية ترى فى الحب وسيلة إنسانية فعالة فى حل الصراع على المستوى الفردي، وهذا ما لم تنتبه إليه المادية، وحل الصراع أيضاً على المستوى الاجتماعى الذى لم تتعرض له الوجودية.

---

(1) Frandzi Risicri: What a valuc, p. 59.

(2) R. B. Perry: General theory of value, p. 677.

(3) أنجلز: نظرية العنف. محمد عيتاني، دار ابن خلدون، بيروت، 1975، ص49 وما بعدها.

(4) هو لودفيج فيورباخ (1804–1872) الذى انتقد أنجلز نظريته فى الحب فى (لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) الترجمة العربية. انظر كتابنا الإنسان فى فلسفة فيورباخ، دار التنوير، بيروت 1905.

والحب أساساً هو اهتمام بآخر يسعى نحو تعضيد والارتفاع بإنجاز هذا الشخص البشرى ويمكن الاصطلاح على أنه "موقف اهتمام أو بشاشة خير عموماً". ويمكن صياغته على النحو التالي "لا شر نحو أحد وإحسان نحو الجميع" فالحب هو "تكامل شخصي ويعرف طبقاً لتقاليد الفلسفة الأخلاقية على أنه الإرادة الخيرة"[(1)].

الحب فلسفياً هو الإرادة الخيرة. فهو البشير الذى يبشر باقتراب الخير الأقصى. وإذا كانت الإرادة الخيرة مترجمة بطريقة مثالية فى الأمر الجازم عند كانط: "أعمل بهذا المثل الذى به يمكن فى الوقت نفسه أن ترغب فى أن يصبح قانوناً كلياً"[(2)] ويعدل بيرى هذه الصياغة المثالية إلى صياغة واقعية عملية بقوله: "أغرس هذا النوع من الإرادة الجديرة Qualified لجلب الانسجام من خلال تنبيهاً للكلي"[(3)] والإرادة الأريحية كلياً، أى الحب هو الفضيلة العليا القادرة على الإسهام بأقصى قدر من أجل تحقيق اهتمامات كل الناس. ومثل هذا الاهتمام الكلي لا يحتاج إلى إعاقة الاهتمامات الفردية، لأن عاطفة الإنسانية تترك لكل إنسان اختياراته الخاصة من الكمال الفردي"[(4)] مؤدية إلى الاتحاد المنسجم بين الاثنين.

والخير الأقصى أى الإجماع المنسجم كلياً والأريحي كلياً والمستنير هو مثل أعلى لا يمكن إدراكه تجريبياً. طالما أن الحقيقة البارزة للحياة هى الصراع، والخير الأقصى الذي يتصل بالسعادة ليس هو الإشباع الخالص لحدة قصوى، ولكنه كما علمنا أفلاطون فإنه نظام إشباع يفرض العقل شكله[(5)] وليس هناك من ضمان بأن الإرادة المنسجمة كلياً أى المثل الأعلى سوف يدرك فى السماء، ويبدو أن الخير الأقصى ليس

---

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 679.

(2) Ibid, p. 682.

(3) Ibid, p. 682.

(4) Ibid, p. 683.

(5) Ibid, p. 687.

حقيقة تاريخية، ولكنه معيار طموح شرعى، فما يعرضه بيرى هنا يعتمد إذن على نظرية المعرفة التى تقبل ما هو معقول أن نصل إليه على أنه حقيقي.

وإذا أخذنا هذه النظرية البراجماتية أو الأخلاقية للمعرفة، فإنه يوجد هناك سبب فى الواقع لكى تكون القيم غير متصارعة، وقابلة للقياس، ومع هذا تكون قيماً. يقول بيرى: "لقد عرف الله باعتباره إرادة تجعل كل المطالب متوافقة وقابلة للقياس إذا ما وجدت وهذا التعريف يتم بمنح حقائق الصراع والشقاق، والنتيجة ليست تقريراً ذا حقيقة تاريخية، ولكنه ذو طموح شرعي[1]"، "وعلى هذا الأساس، فالله ليس كائناً يمكن الحكم على طبيعته بأنها أقصى طبيعة، بالمعنى المناسب لهدف لم يتم إدراكه ولكنه ملزم عقلياً للإرادة. فالله كائن يتعدى الإنسان، ومع هذا يعتمد جهد الإنسان الأخلاقي. فالعالم يكون مقدساً عن طريق الرغبة فى أن يكون مقدساً وعلى هذا فإن كونه مقدساً يكون مشروطاً بالإيمان بالفعل الذى يتم من خلاله جعل القرارات العليا مؤثرة. يقول بيرى متابعاً جيمس: "إن وجود الله بهذا المعنى يمكن أن ينتج من اعتقاد فى الله، وليس من اعتقاد فى أن الله يوجد بالفعل"[2]".

وهناك مطلبان مهيمين ينبغي على المثل الأعلى أن يتبعها: فهو يجب أن يكون ما يدعي بأنه يكونه، أى أن يكون أفضل شيء، ويجب ثانياً أن يكون قابلاً للإدراك، ولا يتطلب أياً من هذين المطلبين أن يتم إدراك المثل الأعلى فى الواقع. و يحدد بيرى الخير الأقصى باعتباره مثلاً أعلى، أى "الموضوع المثالي للإرادة المثالية" هو موضوع مثالي بمعنى أنه يتألف من مواضيع الاهتمامات الأصلية التى تؤلف الإرادة الكلية. فهو مقصد أو هدف أكثر من كونه إنجاز لهذه الإرادة. ويتساءل بيرى هل مثل هذا التألف المتوافق كلياً والأريحي كلية له وجود؟

إن الإجابة الوحيدة إذا ما استندنا على أرضية تجريبية هى واحسرتاه لا، فالحقيقة التى نعيشها ونشاهدها فى الحياة هى الصراع، لكن هل معنى ذلك استبعاد

R. B. Perry: General theory ... p. 688.(1)

Ibid, p. 687-688.(2)

وجود المثل الأعلى؟ أن بيرى يرفض استبعاده ويستنكر ذلك متسائلاً: ولماذا واحسرتاه؟ فمن الحقيقي وجود مثل هذا التآلف. وأفضل تعريف له يكون فردياً وليس حقيقة تاريخية. ومثل هذا التعريف هو افتراض مبنى بما يتفق ومعنى الأفضل كما حددناه عالياً، وهذا الافتراض له قوة الحقيقة مثله مثل القول بأن حربا عالمية آخرى ستكون كارثة فاجعة ومدمرة للعالم، والقول بأن الرجل الذى يبلغ من الطول عشرة اقدام أطول من أى رجل يعيش الآن، فهذا القول يؤكد ما هو حقيقى بالرغم من عدم حدوث الحرب أو عدم وجود العملاق. فهذا استدلال سليم من حقائق ومبادئ قائمة، وإجابة مناسبة لمثل هذه الإمكانات أو احتمالات الوجود. وبالتالي فإذا ما سأل المرء عن الأفضل وأجيب عليه باصطلاحات ذلك الذى لم يوجد بعد فإن هذه الإجابة - بالتفسير - السابق - تكون كافية وحقيقية. فالمثل الأعلى على ذلك مطلب أو غائية يسعى الفرد من أجلها تجريبياً، وإن بدت تجريبيا وكأنها غير موجودة.

وعلى هذا الأساس يستبعد بيرى مفهوم جرين فى الإرادة الخلقية باعتبارها حقيقة ميتافيزيقية تظهر خلال التاريخ[1]. وما يطلق عليه "التقوى الشعبية" التى تعد الله المؤلف المسئول عن التاريخ. مما يضطر الإنسان إلى أن يحكم عليه على ضوء التاريخ، ويحكم عليه فقط بما هو خير فى التاريخ ويتجاهل الشر[2].

ويرى بيرى أن المثل الأعلى يجب أن يقدم نفسه على أنه شيء يمكن تحقيقه، ويجب لإتمامه أن يكون متوقعاً بمقياس ما، حتى يمكن له أن يعمل كتوقع محدد، ويجب أن يكون صالحاً لطبيعة الإرادة، ويجب أن يكون للكمال معنى باصطلاحات التجربة. ويجب أن تكون هناك لحظات يستطيع فيها المرء فى أفضل حالاته أن يمسك فيها بلون ومذاق أفضل شيء، أو كما نعبر بطريقة عامة يجب أن يكون هناك "قبس من الله فى الإنسان" وهذه اللحظات يمكن الإحساس بها.

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 657.

(2) Ibid, p. 691.

"إنها تلك اللحظات من الرقة النهائية التى نشعر بها فى حضور الجمال، أو ذلك التركيز البطولي لقضية ما، أو العاطفة نحو صراع شجاع ومعاناة للكائنات الحساسة عندما يساق المرء إلى تيار خصب متدفق من تيارات الحياة، وعندها تختلط البهجة بالدموع التى تدل على السمو غير الطبيعي.. وإذا كان هناك اعتراض بأن مثل هذه اللحظات تكون فردية. شخصية، ولا تدل على حياة متبادلة مترابطة فتكون الإجابة موجودة فى تلك اللحظات من الوصال التام التى تؤسس فيها السعادة على الكرم والتى نجد فيها إعلاناً لمعنى الزواج والصداقة والزمالة والإنسانية"[1].

وأن الدرس الذى نأخذه من الحياة لا نقيمه هكذا خاصاً بالكمال غير القابل للإدراك أو بصياغة أمر قابل للتحديد، لكن من خلال الطموح غير القابل للتخيل، أنه بالأحرى مسألة العيش على تلك القمم التى يصعد إليها المرء لحظياً أو التى تمت صياغتها عند الأشخاص الملهمين روحياً. هذه اللحظات التى تعيش فيها الإرادة الكاملة وتكابد من أجل الوصول إليها "تدرك غالباً عن طريق عقول البسطاء، هذه اللحظات التى يظهر فيها حب التعاطف فمن بين كل الهبات العظمي فإن التعاطف هو أعظمها"[2].

Ibid, p. 691.(1)

Ibid, p. 692.(2)

الباب الثالث
آفــاق القيـــمة

تمهيـد

يهتم بيرى اهتماماً كبيراً بتطبيقات النظرية العامة للقيمـة، ويـذكر آفـاق القيمـة وعوالمها المختلفة وهو يخصص الكثير من كتبه لهذا الغرض.

ومن بين مجالات القيمة المتعددة نجد اهتمامـه يتركـز حـول الفـن، والأخـلاق والسياسة، فقد كانت هذه العوالم من أهم آفاق بحثه. ففى كتابه المبكـر "الاقتـصاد الأخلاق"، تمثل الأخلاق القيمة العليا التى تنظم جميـع الاهتمامـات[1]. ويـشير فى مقالته Realism in Retrospect إلى أن تفكيره فى المسائل الأخلاقية، والخير، وسعت اهتماماته حتى شملت مملكة القـيم[2]. وفى "آفـاق القيمـة" يتحـدث عـن "معنـى الأخلاق"، المفاهيم الأخلاقية، والضمير، والمعرفة الأخلاقية، وأيضا "نظام الحكم وعلم السياسة"، القانون، ودعاوى الديمقراطيـة. لقـد كـان هـذا الاهـتمام عمـلاً أساسياً بالنسبة لبيرى الذى أخرج العديد من الكتب والنشرات التـى كانـت حـلاً لقضايا ملحة فى حينها[3].

---

(1) R. B. Perry: Moral Economy p. 174.

(2) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 198-199.

(3) R. B. Perry: Present conflicat of Ideals, Puritanism and Democracy, Charateristically American, the free Man.and the Solder platsbury Movement Shall not perish from the earth, On All fromis, Our side is Right, One world in the Making, The citizen Decides.

وهذه المجالات المختلفة تجعل نظرية بيرى فى القيمة تتعدى معناها التقليدى لتشمل كل مناشط الحضارة البشرية. فهى تبدو فى مواقف متعددة نظرية وعملية خاصة فى الأخلاق والسياسة، وتصل إلى قمتها فى مفهومه عن وحدة العالم الأخلاقية التى يهتم بها اهتماماً بالغاً يتوج فلسفته حتى لكأنه يقدم لنا فلسفته فى الحضارة[1].

وعلى رغم إسهامات بيرى المتعددة فى القيم المختلفة فقد كان أقرب إلى النظر فى المشاكل العملية، والفلسفة الاجتماعية التى تهتم بالقضايا الراهنة والسياسة العامة، أكثر من اهتمامها بأى شيء آخر. وكان فى كل هذا صاحب اتجاه أخلاقي، مما جعل السياسة لديه ترتبط بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً كما يتبدى ذلك فى كتاباته فى الدفاع عن الديمقراطية والقضايا التى تثار حولها، حتى أنه يرجع سبب أو اختلافات النظم السياسية الدولية إلى مواقفها الأخلاقية[2].

وسيكون اهتمامنا فى هذا الباب مركزاً على عرض نماذج من القيم المختلفة التى أشار إليها بيرى، توضح تفكيره العام. مثل الجمال، والأخلاق، فالجمال اهتمام تأملي يبدو أقرب إلى الذاتية مقابل الأخلاق التى يغلب عليها الطابع العملي، الذى قد يكون أما فردياً أو اجتماعياً. وحين يصبح هذا الاهتمام العملي اجتماعياً منظماً يقودنا إلى مجال السياسة التى تتجاوز التعامل بين الأفراد إلى التعامل بين الجماعات والدول من أجل حل الصراع عن طريق التعاون المنظم فى سبيل وحدة العالم.

وفكرة وحدة العالم تعد من أهم ما طرحه بيرى، والتى تميز تفكيره السياسى. وسنخصص لها خاتمة هذا الباب كامتداد للأخلاق التى تشمل الفصل الثانى، أما الفصل الأول فسيكون مخصصاً للاهتمام الاستطيقي والجمال.

---

(1) Andrew Reck, Recent American philosophy, p. 35.

(2) R. B. Perry: Present Confilcat of Ideal, p. 374.

الفصل الثامن

الجمال

أولاً: الاهتمام الاستطيقي:

بيرى صاحب نظرية الاهتمام. وفلسفته فى الفن والجمال تنصب على اهتمام خاص متميز هو الاهتمام الاستطيقي وعلى ذلك، فقد تحدد تفكير "الجمالي على أسا تفسيره لمعنى الاهتمام. ويلاحظ هنا استخدامنا عبارة "تفكيره الجمالي" بدلاً من فلسفته أو نظريته الجمالية، ويرجع هذا إلى محدودية اهتماماته الجمالية إذا ما قورنت بفلسفته الأخلاقية أو نظريته فى الخير الأخلاقي. فقد كان معنياً من الأساس بالقيمة العامة الشاملة أكثر من اهتمامه بالضروب المختلفة المتخصصة للقيمة، لذا فإن ما قدمه فى علم الجمال أقل بكثير مما قدمه فلاسفة آخرون. حيث لم يخصص مؤلفاً بعينه عن هذا الموضوع، ومع ذلك ففى إشاراته البسيطة فى الفصل الذى عقده للجمال ما يكفي لبيان تفكيره بوضوح بحيث يتسق مع هدفه من إقامة نظرية عامة يكون الجمال أحد مكوناتها.

وعلى ذلك فبيرى لا يقدم نظرية مستقلة فى الفن وعلم الجمال تقارن بما قدمه كانط فى إطار فلسفته النقدية من معالجة جمالية فى "نقد ملكة الحكم"، أو ديوى فى معالجته للفن فى إطار الخبرة "الفن خبرة" أو سانتيانا فى "الإحساس بالجمال" أو الكسندر فى "الجمال وأشكال أخرى من القيمة" أو غيرهم. بل إن الجمال عنده والذى يتحدد فى الاهتمام الاستطيقي، وعلى رغم تميز واستقلال هذا الاهتمام، فأنه جزء من كل وخيط من نسيج عام. وإذا أردنا أن نحدد منزلة الجمال داخل إطار نظرية بيرى فى القيمة فيمكن أن يتم لنا ذلك عن طريقين هما ما يمكن أن نطلق عليهما: "جدل الاستقلال والتكامل" أى بيان تمايز مفهوم الاهتمام الاستطيقي واستقلاله عن غيره. والطريق الثانى بيان علاقته بالاهتمامات الأخرى مثل علاقته

بالأخلاق والمنفعة والإدراك، ولكي يتم ذلك سوف نتناول مفهوم الاهتمام الاستطيقي عند بيرى بمقارنته مع آخرين قد يتفق أو يختلف معهم. وينبغي ملاحظة أن هذه المقارنات يجب ألا تصرف النظر عن الموضوع الأساسي وهو بيان مفهوم الاهتمام الاستطيقي فى جانبيه الاستقلال والتكامل.

أساس الفن والجمال، الاهتمام الاستطيقي، وهو اهتمام خاص ومتميز يدفع إلى إبداع الفنون الجميلة، وتمييزها عن الفنون النافعة أو التطبيقية أو العملية وهو يضفي على الموضوعات تلك القيم التى تندرج تحت اسم الجمال[1].

ويتبين ذلك من المثال الذى يقدمه لنا: "فالناس يزرعون نوعين من الحدائق، حدائق خضروات، وحدائق زهور، والاختلاف بينهما يكمن فى طابع الاهتمام الذى يدفع إلى غرض كل منهما. فالخضروات تزرع لكى تؤكل بينما تزرع الزهور للنظر إليها، لإرضاء الإحساس وإشباع لذاته، فالدافع إلى كل منهما مختلف فالجوع يولد زراعة الخضروات، وينمى الاهتمام برفاهة الحس زراعة الزهور، وعلى ذلك فحديقة الزهور عمل فنى لكونه شيئا ينتج للاستهلاك، وهى من أعمال الفنون الجميلة لأن الاستهلاك الذى ينتج من أجله هو الاهتمام الاستطيقي "لرفاهة الحس" وهى بذلك تتميز عن الاهتمام العملي فى الحصول على القوت"[2].

ويحاول بيرى تفصيل ذلك، فإذا كان الاهتمام الاستطيقي هو الدافع المباشر للخلق كان العمل فنا جميلاً وعلى ذلك فالبستاني حتى ولو كان بستاني زهور ليس فناناً إن كان يعمل من أجل الأجر أو التدريب، فليس لديه هنا حافز جمالي، ويكون فناناً بقدر ما يكون اهتمامه بالنتاج مصحوباً بالاستمتاع به وبقدر ما يجد لذة أو متعة جمالية فى صنعه[3].

فالفن الجميل إنما يتحدد عن طريق الدافع إليه وهو الاهتمام الاستطيقي، اهتمام

---

(1) R. B. Perry: Realsms in Retrospect, p. 323.

(2) Ibid, p. 323.

(3) Ibid, p. 324.

رفاهة الحس وإشباع لذاته. فالتذوق أو اللذة أو المتعة الجمالية هو ما يجعل الجميل جميلاً: "أن الذي يطرب للشعر ويتذوقه ويستمتع به، دون الناثر أو الناظم أو حتى القارئ هو ما يجعل منه شعراً"[1]. فالاهتمام الاستطيقى ليس خاضعاً لأى أمر ينظم اختيار مادة موضوعه سوى مطلبه بأن يكون صالحاً للاستمتاع به. ها هنا إذن جوهر المسألة الذي ينبغي ألا يغيب عن ناظرنا: ثمة طرب ومتعة فى الفهم ولذة فى الوعي أو التنبه نفسه، يتنوع بتنوع موضوعه. أن الشيء الذى تطيب رؤيته وليس الشيء الذى يحسن اعتقاده هو الذي له قيمة جمالية"[2].

وهذا الفهم نفسه لمعنى الجمال نجده لدى سانتيانا الذى يرى: "إن المعيار الصادق للقيمة الجمالية هو درجة اللذة ونوعها، واللذة التى يستطيع أن يثيرها العمل فى نفس أكثر الناس تذوقاً"[3] فالتذوق الجمالي إذن أو اللذة والمتعة الجمالية هى التى تحدد معنى الجميل لدى بيرى ولدى سانتيانا فى كتابه "الإحساس بالجمال"، الذي يوحي تاريخ صدوره سنة 1896، بأسبقية أفكار سانتيانا مما يجعل افتراض أخذ بيرى عنه جائزاً فلنحاول أولاً بيان فهم سانتيانا لطبيعة الجمال ثم نرى مقدار تشابه بيرى معه.

وسانتيانا فيما كتب بيرى صاحب معالجات جمالية[4]. وله بالإضافة للإحساس بالجمال كتب متعددة فى الفن مثل: "العقل فى الفن" Reson in Art سنة 1925، وقد تعرض للجمال والفن والشعر فى كثير من دراساته مثل "المقالات الصغيرة" سنة 1920، والمختار عام 1936. ويمكن تتبع أفكاره الجمالية من خلال كتابه "الإحساس بالجمال" وهو حصيلة دروسه بهارفارد من 1892-1895. فسانتيانا

---

(1) Ibid, p. 324.

(2) Ibid, p. 324.

(3) G. Santayana: The sense of Beauty, Dover publications inc New York 1955, p. 28.
ولهذا الكتاب ترجمة عربية بعنوان "الإحساس بالجمال" قدمها د. محمد مصطفى بدوى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ص68، 69 والترجمة العربية ص31.

(4) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 196.

وقد تعلم وعلم بهارفارد مثل بيرى الذى يعد سانتيانا أستاذاً له. وكتابه مبدوء بمقدمة عن مناهج الاستطيقا ومكون من أربعة أجزاء هى طبيعة الجمال، مادة الجمال، الشكل، التعبير. ويطلق على الكتاب عنوان فرعي هو: "تخطيط لنظرية فى علم الجمال" و"فلسفة الجمال عنده هى نظرية القيم" بل إن "جميع القيم تكون فى معنى محدد استطيقيا". ويرى "أن مشاعرنا الذاتية هي مصدر كل ما فى عالم الإدراك الحسي من القيمة، إن لم تكن كذلك مصدر وجوده، فليست الأشياء طريفة إلا لأننا نهتم بها، وليست مهمة إلا لأننا بحاجة إليها"[1] وهذه هي الفكرة الأسياسية التى يقوم عليها فهم بيرى للاهتمام. فالاهتمام أساس القيمة وعلى ذلك فلا قيمة بدون اهتمام ما. وهذا ما يتفق فيه بيرى مع سانتيانا الذى يقتبس عنه فى نظريته العامة كثيراً من أفكاره مثل قوله: "إننا استثنينا أنفسنا وميولنا الإنسانية فلن نجد فى هذا العالم الآلي أى عنصر من عناصر القيمة. فنحن حين نستبعد الوعي فإنها نستبعد أيضاً إمكانية القيمة"[2] وهذه الفكرة وغيرها نجدها لدى بيرى فى نظريته العامة، سواء أعلن ذلك أم لم يعلنه. بالإضافة إلى ما ذكر هناك قول سانتيانا: "أنه لا توجد أي قيمة منفصلة عن تقديرنا لها، كما أنه لا يوجد أى خير منفصل عن تفضيلنا له على عدمه أو على نقيضه. فجوهر السمو وأساسه إنما هو التقدير أو التفضيل أو كما عبر اسبينوزا عن هذه الفكرة بوضوح فى قوله "نحن لا نرغب فى الشيء لكونه خيراً وإنما يكون الشيء خيراً لأننا نرغب فيه"[3]. ورغم أهمية فكرة اسبينوزا هذه فى نظرية القيمة المعاصرة، حيث استخدمها كل من بيرى والكسندر – الذى خصص دراستين عن اسبينوزا[4]. إلا أن أياً منهما لم يشر إلى أسبقية سانتيانا فى توضيح وبيان هذه الفكرة لدى اسبينوزا.

---

(1) G. Santayana, Ibid, p. 4.

(2) Ibid, p. 13.

(3) Cf. Santayana, The Sense of Beauty, p. 13, R. B. Perry: General theory of value, p. 117.

(4) Alexander (Samel) pinoza and time, naturalisme and value, Lodon Allen and Unvi, 1921 in philosophical Macmillan 1939, and naturalisme and value.

وهناك الكثير من أفكار سانتيانا نجدها بصورة ما أو بأخرى لدى بيرى والكسندر مثل قوله: "إن القيم تنبع من الاستجابة المباشرة للدافع الحيوى، وهى استجابة لا يمكن تفسيرها، كما أنها تنبع من الجزء اللاعاقل من طبيعة الإنسان"[(1)]، وقوله: "إن المسوغ الوحيد للحياة العقلية بأسرها هو فى ارتباطها بلذاتنا وآلامنا"[(2)]. ومن هنا فإن نظرية بيرى العامة فى القيمة ما هى إلا صياغة جديدة لما جاء فى كتاب سانتيانا "الإحساس بالجمال" وهذا ما دعا اندريا روك إلى القول: "إن أفكار سانتيانا أن كانت توجد فى مكان ما خارج فلسفته، فإنها توجد بطريقة معدلة فى نظرية القيمة لدى بيرى"[(3)]. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نتبين أنه على رغم هذا التشابه بينهما، فإن بيرى لم يولي الفن العناية نفسها مثلما فعل سانتيانا، حيث كان بيرى أكثر اهتماماً بالأخلاق، وعلى ذلك فيمكن اعتبار بيرى فيلسوفاً أخلاقياً وسانتيانا جمالياً حيث أعطى الثاني للجمال مكانة عالية وجعله أساس نظرية القيمة. وأرجع إليه القيم الأخرى خاصة الأخلاقية. ففى فقرة طويلة عن "الفرق بين القيم الخلقية والجمالية" يقول: "إن العلاقة وثيقة بين الأحكام الجمالية والأحكام الخلقية بين مجالي الخير والجمال، ومع ذلك فالتمييز بينهما ضروري. فبينما الأحكام الجمالية إيجابية أساساً أى أنها تطوى على إدراك ما هو خير نجد أن الأحكام الأخلاقية فى أساسها سلبية أي أنها إدراك للشر، وبينما ينبع إدراك الجمال من باطن الموضوع ذاته فإن إيجابية الأحكام الخلقية تقوم على إدراك المنفعة المستمدة منها"[(4)].

وفى مجال المقارنة والتمييز بين القيم الجمالية والخلقية يتضح التمييز المعتاد بين العمل واللعب. ويختلف معنى هذين المصطلحين عند سانتيانا عن معناهما فى الاستخدام العادي. ومرد هذا الاختلاف فى المعنى هو "أننا نميز بينهما من وجهة

---

(1) Santayana, Ibid, 14.

(2) Ibid, p. 16.

(3) Andrew, Rock, introdction.

(4) G. Santayana, Ibid, p. 16.

نظر ذاتية كما يقول سانتيانا. فلا نعنى بالعمل كل فعل نافع وإنما ما نفعله مرغمين، ما تدفعنا إليه الضرورة، وهنا يصبح العمل مساوياً للعبودية. ولا نعني باللعب كل فعل غير نافع وإنما ما نفعله تلقائياً ولذاته سواء كان له نفع فى نهاية الأمر أم العكس. أى أن اللعب مساو للحرية، وبهذا المعنى يصبح اللعب هو أكثر الأفعال نفعاً لنا"[1] ومن هنا فجميع القيم جمالية بمعنى من المعانى"[2] فإذا كان الجمال فعلاً إيجابياً يطلب لذاته والخير فعلاً سلبياً يطلب لمنع الشر أو جلب المنفعة فإن الجمال هو الخير الأسمى يقول سانتيانا: "يجب علينا ألا نختار أى شيء بوصفه هو الخير الأسمى لمجرد كونه يؤدى إلى ما هو قيم، ولكن لكونه قيماً فى ذاته، ويتحتم على هذا الشيء ألا يكون مجرد وسيلة لتحقيق قيم أخرى، وإنما يجب أن يكون هو قيمة فى ذاته، وأن يكون تحقيقه معناه تحقيق هذه القيمة"[3].

إلى هنا والحديث عن اهتمام سانتيانا بالجمال ورده جميع القيم إليه، ولم نذكر بعد ما هو معنى الجمال عنده إن الجمال إحساس وتذوق ولذة. فالمعيار الصادق له هو درجة اللذة ونوعها، وتلك اللذة التى يثيرها العمل الفني فى المتذوقين له. واللذة الجمالية هى ظاهرة تحويل عنصر من عناصر الإحساس إلى صفة فى الشيء، وعلى ذلك يقول سانتيانا: "إن الجمال قيمة لا نستطيع تصورها وجوداً مستقلاً عنا يؤثر فى حواسنا فندركه نتيجة لذلك. فالجمال يوجد فى الإدراك ولا وجود فى غير ذلك، والجمال الذى لا يدرك هو لذة لا تحس ومن ثم فهو تناقض"[4].

وكل إحساس سيولده فينا الشيء إنما يعد كما لو كان صفة توجد فى الشيء ذاته، وهكذا يتألف الجمال من تحويل اللذة إلى موضوع. أى أن الجمال هو لذة أصبحت موضوعاً"[5]، وعلى ذلك يعريف سانتيانا الجمال بأنه قيمة إيجابية نابعة من طبيعة

Ibid, p. 19.(1)

G. Santayana, Ibid, p. 20.(2)

Ibid, p. 20.(3)

Ibid, pp. 28-29.(4)

G. Sam a Yans, Ibid, p. 33.(5)

الشيء خلعنا عليها وجوداً موضوعياً. أو فى لغة أقل تخصيصاً - الجمال هو لذة نعتبرها صفة فى الشيء ذاته. فلا يكون الموضوع جميلاً إذا لم يولد اللذة فى نفس أحد. والجمال الذى لا يهتم به أحد مطلقاً إنما هو تناقض فى الألفاظ"[1]. ومن هذا التعريف يتضح التشابه الدقيق بين معنى الجمال عند كل من بيرى وسانتيانا، ذلك التشابه الذى تحدد فى ربط كل منهما الجمال باللذة أو المتعة والعمل الفنى بالتذوق[2]، فالجمال ليس خاضعاً لأى أمر ينظم اختيار مادة موضوعه سوى مطلبه بأن يكون صالحاً للاستمتاع به".

ومن هنا يتضح الموقف النفعي فى تفكير بيرى وذلك حين يقيم الجمال على المتعة، التى تسبغ على الموضوع قيمته الجمالية، وبيرى فى ربطه الجمال بالمتعة يعد من أصحاب نظرية اللذة فى الفن، وهى عنده لذة عدد كاف من الأشخاص فى حقبة زمنية طويلة قادرين على تقدير عظمة الفن. وهذه النزعة الذاتية النفعية الخالية من الصبغة الموضوعية تنكشف فى قوله أن الاهتمام الجمالي نشاط، ونشاط تأملي، وهو خاضع للحكم عليه عن طريق معيار الصدق، الذي يجعل من الشعر شعراً، فليس الشعر عنده نتيجة توافر عناصر موضوعية فيه تجعله شعراً بل الأمر متوقف على المتذوق، وهذا يقترب من نظرية كروتشه Croce (1866-1952) التى تجرد الأعمال الفنية من كياناتها الموضوعية وترجعها إلى الحدس.

والجمال عند كروتشه جزء من فلسفة الروح التى تتبدى فى صور متعددة للمعرفة والسلوك، هذه الصور هى الجمال والحق ثم المنفعة والخير التى تبدو فى علوم الجمال والمنطق، والاقتصاد والأخلاق.. والجمال عنده علم وصفي يمدنا بتحليل سلوكي للوظيفة الأولى للروح البشرى، التى هى الحدس. والنشاط الفني هو أول خطوات نشاط الروح، أو هو الصورة الفجرية للفكر وهو حدس خالص،

---

(1) Ibid, p. 31.

(2) هذه فكرة أساسية لدى بيرى وتتضح فى كل صفحة بل تكاد توجد فى كل سطر من كتبه عن الجمال، أنظر فى هذا آفاق القيمة صفحات 323، 324، 326، 332، 333، 241، 245، وغيرها.

والحدس هو الإدراك المباشر لحقيقة فردية جزئية، هو الإدراك الخالي من أى عنصر منطقي، وهو من شأن المخيلة". وكروتشه بالإضافة لكونه فيلسوف الروح أو المثالية المحدثة[1]. فنان وأديب وناقد قدم كثيراً من الأبحاث النقدية والمجموعات القصصية التى جعلته فى طليعة أدباء وفنانى إيطاليا. وكتبه فى الفن وفلسفته متعددة، وله محاولات جريئة فى "رد التاريخ إلى مفهوم عام للفن" أثارت وقت ظهورها كثيراً من المناقشات، ونشر عام 1894 كتيباً عن "النقد الأدبي" كان له هو الآخر دوي كبير وأيضاً الاستطيقا بوصفها علم التعبير أو علم المعانى" العام 1902 تم "المجمل فى فلسفة الفن" عام 1911.

والفن عند كروتشه "حدس وتعبير". فالفنان إنما يقدم صورة أو خيالاً، والذى يتذوق الفن إنما يدير بصره نحو تلك الجهة التى يدل عليها الفنان فإذا به يعيد تكوين هذه الصورة فى نفسه. ولا فرق هنا بين "الحدس" و"الرؤيا" و"التأمل" و"التخيل" و"الخيال" و"التمثيل" و"التصور" وما إلى ذلك، فتلك جميعاً مترادفات تتردد باستمرار حين نتحدث عن الفن[2]. إن الفن كما يقول هو الغنائية، والحدس لا يكون إلا حدساً غنائياً، وليست الغنائية صفة أو نفياً للحدس وإنما هى مرادف له، ويضيف: حسبنا أن نقول "إن الفن حدس حتى نعرف الفن أكمل تعزيف"[3].

والقول بأن الفن حدس لا يتضح إلا من خلال الآراء المعارضة التى ينكرها كروتشه فهو ينكر أولاً أن الفن واقعة مادية أو ظاهرة فيزيائية.

والإنكار الثاني الذي ربما يكون موجهاً ضد بيرى وسانتيانا وكل أصحاب

(1)كروتشه: المجمل فى فلسفة الفن، سامى الدروبي، دار الفكر العربي، القاهرة 1947، ص8. انظر د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر 1968، الباب الثانى، الفصل الخامس ص121 حتى 147، وأيضاً فلسفة الفكر فى الفكر المعاصر مكتبة مصر، الفصل السادس ص42، 66.

(2)كروتشه. المجمل فى فلسفة الفن ص24.

(3)كروتشه، المرجع السابق ص48، 50.

نظرية اللذة والمنفعة، هو أن يكون الفن فعلاً نفعياً. فإذا كان الفن حدساً والحدس من باب النظر لا العمل، أى من قبيل التأمل كان من غير الممكن أن يكون الفن فعلاً نفعياً. ولما كان العمل الفنى يتجه إلى بلوغ لذة أو استبعاد آلم، فإن الفن إذا نظرنا إلى طبيعته الخاصة لا شأن له بالمنفعة، إذ لا شأن باللذة والألم من حيث هما لذة وألم. إلا أن الفن ليس بلذة، وينبغي أن يلاحظ أن كروتشه حين ينزه الفن عن اللذة لم ينكر مصاحبة اللذة للنشاط الفنى. إلا أنه أكد أن غرض الفن ليس تحصيل اللذة[1].

والإنكار الثالث هو أن يكون الفن فعلاً أخلاقياً فما دام الحدس فعلاً نظرياً فهو يتعارض مع كل نوع من أنواع التأثير العملي، فقد لوحظ من قديم الزمان أن الفن ليس ناشئاً عن الإرادة، فلئن كانت الإرادة قوام الإنسان الخير فليست قوام الإنسان الفنان. ومتى كان الفن الغير ناشئ من الإرادة فهو فى حل كذلك من أى تمييز أخلاقي.

ومع كل انتقادات كروتشه السابقة لربط الأخلاق بالفن فهو يتسامح قليلاً فى ذلك ويشيد بربط الفن بالأخلاق الذى "كان وسيظل محاولة لفصل الفن عن مجرد اللذة أو إحلاله منزلة أسمى وأرفع. بل إنه هو نفسه ينطوى على جانب من صواب، فلئن كان الفن خارجاً عن نطاق الأخلاق، فإن الفنان من حيث هو إنسان – ليس خارجاً عن سلطة الأخلاق. إنه لا يستطيع أن يتحلل من واجباته كإنسان وينبغي له أن ينظر إلى الفن نفسه على أنه رسالة وأن يمارسه كواجب مقدس"[2].

وبالنسبة إلى كروتشه، الذى يقابل بين الفن والعلم، وهذا هو الإنكار الرابع والأخير، فإذا عرفنا الفن بأنه حدس فقد انكرنا كذلك أن يكون معرفة تصورية، فالموضوع الجمالي صورة فردية تعبر عن حالة بالذات دون أن يكون فى الإمكان تحويلها إلى مفهوم عقلي أو معرفة عقلية. ويخلص كروتشه من ذلك إلى أن الفن

(1) المرجع السابق، ص28.
(2) كروتشه: المجمل فى فلسفة الفن، ص32، 33.

نشاط مستقل عن غيره من الأنشطة الأخرى حين يقول: "إننا وقد أوضحنا أن الفن يتميز عما يدعى العالم المادي لأنه روح، ويتميز عن النشاط العملي والأخلاقي لأنه حدس، ففى وسعنا أن نزعم أننا بفضل ذلك البرهان قد برهناً فى الوقت نفسه على استقلال الفن"[1].

لكن هل الفن كما يقول كروتشه مستقل تماماً؟ إن موقف بيرى على العكس من هذا الزعم، فالاهتمام الجمالي رغم تميزه واستقلاله لا ينفصل عن الاهتمامات الأخرى، فهو نشاط كلي Universal يوجد فى كل مواقف الإنسان مرتبطاً بغيره من الاهتمامات الإدراكية والعملية والنفعية والأخلاقية. "إن نسج الاهتمامات الجمالية مع الاهتمامات العملية والإدراكية نسيجاً وثيقاً يجعل من الصعب فصلها" فالاهتمام الاستطيقي اهتمام كلي "وكلية الاهتمام الاستطيقي عميقة وأساسية، وهى ليست مشتركة بين كل البشر وفى جميع العصور والأجناس والأوطان فقط، بل هى مشتركة من حيث كونها بين كل الاهتمامات. أن كل الاهتمامات كما يقول تحتوى على مناسبة للاهتمام الاستطيقي، أن لم يحتوى على وجود فعلي له"[2].

ويضيف بيرى أنه لا توجد حالة ما سواء عملية أم إدراكية ليست حالة جمالية. ولا يوجد موقف جمالي لا يغرى بالمعرفة أو الفعل. إن كل موقف يتقل بسرعة ودائماً إلى أحد المواقف الأخرى. فالإحساس البصري بالحديقة قد يكون نقطة انطلاق للفعل – فيقتلع الحشائش أو يشذب الفروع. وقد يولد توقعاً بأن البرعم سيتفتح غداً، أو قد يسر النظر فقط". هذا التداخل بين الاهتمامات حقيقة فيها ولكن هذا لا يجب أن يحجب الفروق بينهما. أو يلغي حقيقة أن الاهتمام الاستطيقي له دافع متميز خاص به. وإذا لم يعترف بذلك فمن غير الممكن فهم قيمته الداخلية الخاصة أو تفاعله مع الاهتمامات الأخرى[3]. وعلى ذلك ينبغي علينا معالجة علاقة

---

(1) كروتشه، ص80، زكريا إبراهيم: فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ص46.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 325.

(3) Ibid, p. 325.

الجمال أو الاهتمام الاستطيقي بغيره من الاهتمامات العملية أى البحث فى علاقة الجمال بالمنفعة والجمال بالأخلاق. لكن قيل ذلك ينبغي الإشارة إلى نقطتين هامتين هما خصائص الاهتمام الاستطيقي ثم طبيعة الموضوع الجمالي.

ثانياً: خصائص الاهتمام الاستطيقى:

يرجع بيرى الفن الجميل إلى الاهتمام الاستطيقي الذى يدفع إلى إبداع الفنون الجميلة وغيرها عن غيرها من الفنون العملية والتطبيقية. ثم وهذا هو المعنى الثالث يضفى على الأشياء والموضوعات صفة قيمة الجمال. فإرجاع بيرى خلق الفنون وتمييز جمال الموضوعات إلى الاهتمام الاستطيقى يجعلنا نقف وقفة أمام معنى هذه الألفاظ الثلاثة: الفن، الجمال، الاستطيقي للتمييز بينها ولتحديد معنى الاستطيقى، خاصة وأن الكثيرون يستخدموا الواحد منها مكان الأخر.

وإذا كان لفظ الفن يشير إلى إنتاج موضوعات أو خلقها عن طريق نوع من الجهد البشرى، والجمال يشير إلى جاذبية الأشياء أو قيمتها فنحن نجد أن لفظ الاستطيقا (الاستطيقي) أقل شيوعاً فى الاستخدام من اللفظين الآخريين، وعندما يستخدم لفظ Aesthetie يحتفظ فى كثير من الأحيان بمعنى اللفظ اليوناني الذى اشتق منه Adchesis إذ أنه يشير إلى إدراك موضوعات طريفة والتطلع إليها. ومن الواضح أن خلق الموضوعات (الفن)، وقيمة الموضوعات (الجمال) وإدراكها (الاستطيقا) هى أمور مختلفة كل الاختلاف.

وإذا كان الاستطيقي يدل على (الرؤية) أو الإدراك فى نوع من الإدراك يدل عليه اللفظ؟ يرى جيروم ستولنيتز أن لفظ الاستطيقي يميز إدراك الموضوع من أجل الموضوع ذاته فليس فى وسعنا أن نقدر القيمة التى يتملكها عمل فنى فى ذاته إلا إذا أدركناه بطريقة استطيقية. والإدراك الاستطيقي لا ينصب على الأعمال الفنية وحدها، بل يمتد أيضاً إلى الأشياء الطبيعية. وفضلاً عن ذلك فإن الموضوعات التى تدرك بطريقة استطيقية ليست كلها جميلة، بل قد تكون أيضاً (لطيفة)، أو (هزلية)

أو (جليلة). وعلى ذها يتضح لنا أن مفهوم الاستطيقي أوسع من مفهوم الفن والجمال[1].

ومن هنا ينبغي وعلى ضوء هاذ التحديد لمعانى الفن، الجمال والاستطيقا النظر فى ذلك الاهتمام الخاص المتميز الذى يطلق عليه بيرى لفظ اهتمام استطيقي. فالفن الجميل خلق وإبداع يرجع إليه. والفن والجمال يدين بقيمته للاهتمام الذى ينطوى عليه "لب الموضوع إذن هو الاهتمام الأستطيقي".

والاهتمام الأستطيقي نشاط هادف. فإذا كان هدف الجوع هو الغذاء الذى يؤكل، وموضوع الجشع اقتراف المال، فإن موضوع الاهتمام الجمالي هو الشيء الذى يستمتع به بطريقة خاصة. والخطوة الأولى لفهم ذلك هو الأصرار على أنه نشاط، وهذا النشاط يتضح فى تلك المناسبات من الاستغراق والذهول التى تبدو فى ظاهرها تماماً. "فهناك إنساناً يجلس بجانب التل فى الصيف المبكر يتمتع بسماع صوت الطيور، ومنظر المراعى الخضراء ورائحة الأزهار، ولا يحركه شيء لأن يغير منظر الأرض أو يقيم معبداً على الغدير وهو راض بأن يأخذ الأشياء كما هى، ولكن عمله مع هذا ديناميكي وحركي، فملكاته مشغولة ومنهمكة تماماً"[2].

وعلى ضوء ما سبق يتضح أن بيرى يركز تماماً على دور الإنسان فى عملية الإدراك، فجمال الطبيعة هنا "صوت الطيور، منظر المراعي الخضراء ورائحة الأزهار ليست جميلة بدون الإنسان. ذلك لأن الموقف الأستطيقي هو "انتباه وتأمل متعاطف منزه عن الغرض لأى موضوع للوعى على الإطلاق من أجل هذا الموضوع ذاته فحسب".

واللفظ منزه مهم فى فهو يعنى أننا لا ننظر إلى الموضوع اهتماماً منا بأي غرض خارجي قد يفيد هذا الموضوع فى تحقيقه. فنحن لا نحاول الانتفاع من الموضوع، أو

---

(1) جيروم ستولنتيز: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية ترجمة د. فؤاد زكريا، مطبعة جامعة عين شمس 1974، ص33.

R. B. Perry: Realms of value, p.(2)

استخدامه أداة وليس هناك غرض يتحكم فى التجربة سوى ممارسة التجربة فحسب. وعلى ذلك فهناك أنواع متعددة من الاهتمام تستبعد من المجال الأستطيقي منها الاهتمام بامتلاك عمل فنى من أجل التفاخر والمباهاة. والاهتمام المعرفي الخاص باكتساب معرفة عن الموضوع. فبالنسبة للموقف الجمالي لا ينبغي تصنيف الأشياء أو دراستها أو الحكم عليها. فهى ذاتها باعثة على اللذة أو مثيرة فى مرآها.

ينبغي إذن أن يكون واضحاً أن كون المرء منزهاً عن الغرض مختلف تماماً عن كونه غير عابئ أو غير مكترث، بل إن من الممكن أن نكون مستغرقين بعمل فى كتاب أو فيلم سينمائي بحيث نصبح أكثر اهتماماً بكثير مما نكون خلال نشاطنا المعتاد[1]. وهذا ما يقصده بيرى بأن الإنسان فى الموقف الأستطيقي تكون "ملكاته مشغولة ومنهمكة".

ويشير لفظ (المتعاطف) فى تعريف الموقف الأستطيقي إلى الطريقة التى نعد بها أنفسنا للاستجابة للموضوع، فعندما تدرك موضوعاً ما بطريقة استطيقية نفعل ذلك لكى نتذوق طابعه الفردي وأن شئنا أن نتذوق الموضوع فلابد لنا من أن نقبله (على ما هو عليه)، فالتعاطف يعنى أن نعطي الموضوع (فرصة) لكى يبين لنا كيف يمكنه أن يكون ذا أهمية وطرافة بالنسبة للإدراك. وهذا ما يعنيه بيرى بقوله أن المتذوق "يأخذ الأشياء كما هى"[2].

وحين نصل إلى كلمة الانتباه فى التعريف السابق فمن السهل أن نقع فى خطأ تصور أن الإدراك الاستطيقى مجرد تطلع دون أى نشاط أو اهتمام عملي، فالاهتمام الاستطيقي نشاط هادف كما يقول بيرى والانتباه الاستطيقي يكون مصحوباً بنشاط إيجابي ليس من قبيل التجربة العملية والذى يسعى إلى تحقيق هدف خارج عنه. بل أن هذا نشاط يثيره الإدراك المنزه عن الغرض للموضوع أو يتطلبه هذا الإدراك" وقد لا يكون من الخطأ تسمية توجيه الانتباه ذاته باسم النشاط.

---

(1)جيروم ستولينيز: النقد الفنى، ص45.

R. B. Perry: Realms of value, p. 326.(2)

إن الاهتمام الاستطيقي نشاط تأملي ولا توجد كلمة خير منها، على الرغم من أنها توحي بالسلبية.

يقول ستولينتيز: "إذا ما فهمنا كيف يكون الانتباه الاستطيقي يقظاً وواعياً فعندئذ لا يكون هناك خطأ فى استخدام لفظ كثيراً ما طبق فى التجربة الاستطيقية وهو لفظ "التأمل". أما قبل هذا الفهم فإن هناك خطراً كبيراً فى أن يفهم هذا اللفظ بمعنى الحملقة المنعزلة الباردة، وهو معنى لا ينطبق على حقائق التجربة الاستطيقية والتأمل بمعنى أن الإدراك موجه إلى الموضوع لذاته وأن المشاهد لا يهتم بتحليل هذا الموضوع وتوجيه أسئلة بشأنه. كذلك يدل هذا اللفظ على الاهتمام والاستغراق الكامل كما هو الحال عندما نقول إننا (غارقون فى التأمل). فعندئذ لا نكاد نلحظ معظم الأشياء الأخرى على حين أن موضوع الإدراك الاستطيقي يبرز من خلال الوسط المحيط به ويستحوذ على اهتمامنا[1]. والاهتمام الأستطيقي باعتباره نشاطاً تأملياً مع مع يعنيه دينيس هويسمان من لفظ الاستطقيا L'Esthetique التى تعنى فى الأصل الحساسية فالكلمة تفيد فى اشتقاقها اليوناني الحساسية التى تدل على أمرين فى وقت واحد: المعرفة أو الإدراك الحسي، والمظهر المحسوس لانفعالنا، لذلك أمكن "لبول فاليرى" أن يقول: إن علم الجمال (الاستطيقا) هو الحساسية وهو يعنى كل تفكير فلسفي فى الفن" ويعلق ديسمان على رأى فاليرى بأن الاستطيقا هى "رغبة فى الاستطلاع الميتافيزيقي المتعلق باللذة، وفكرة الجمال، فالفيلسوف فى بحثه فى الأشياء ينتهى إلى نوع من المعرفة ولا يرجع إلى الفعل الخالص وحده ولا إلى الأحساس وحده، ولا إلى مجال العقل المعتاد للإنسان ولكنه يأخذ بنصيب فى جميع هذه الأحوال، وقد كانت اللذة من أهم الموضوعات التى اهتمت الأستطيقا ببحثها، فهناك نوع غامض من اللذة يثير الفكر والعمل وينتهى إلى فكرة الجمال"[2].

---

(1)ستوليتز: المرجع السابق ص 51.

(2)دنيس هويسمان: علم الجمال (الاستاطيقا) أميرة حلمى مطر، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة ص 7.

أن الاهتمام الأستطيقى بعناصره الثلاثة الوعي والنزوع والوجدان يحتوى المعرفة ويتجاوزها إلى التفضيل وعدم التفضيل وهناك على برغم أن موقف المعرفة وموقف الجمال يقوم على أساس واحد هو الاهتمام إلا أنه فى المعرفة يتقبل الموجودات والوقائع كما هى مستقلة تماماً عن العقل. بينما فى القيم عامة والجمال خاصة للعقل دور، ودور كبير فى الاهتمام الأستطيقي فإذا كنا فى الإدراك نعطى الكلمة للموضوعات فنحن هنا نعطيها للذات والموضوع معاً، وعلى ذلك فتعبير "الموضوعية – الذاتية" صالح للاستخدام فى وصف طبيعة القيم عند بيرى الذى يعطي دور للعقل الإنسان فى مسألة تذوق الجمال وهو هنا يتفق تماماً مع فيلسوف واقعي جديد صاحب اهتمامات جمالية هو صمويل الكسندر الذى أشير إليه سابقاً عند الحديث عن طبيعة القيمة وهل هى ذاتية أم موضوعية. حيث قدم نظرية جمالية من خلال دراساته فى القيمة تتضح فى كثير من كتبه ومقالاته مثل "الزمان والمكان والألوهية" وأيضاً "الجمال وأشكال أخرى للقيمة" وللكتاب الثانى يركز على مشكلة الإبداع، بينما يتحدث فى جانب من الجزء الثانى منه عن الحكم الجمالي وخلق القيمة، لذلك يعد "الجمال وأشكال القيمة" أكثر تعبيراً عن مفهوم الكسندر للجمال، فهو كما يقول ليرد يعد مناقشة جريئة وجديدة لما كتبه فى الكتاب الأول[1].

فهو يبدأ على العكس من بيرى "بالجمال وهو القيمة العليا ثم يعالج بعد ذلك المعرفة والأخلاق اللذين يعدهما نوعاً من الفن وأن كانا ليسا من الفنون الجميلة"[2]. وتقدم نظرية الكسندر على أنها "ذاتية – موضوعية" فى القيمة وهذا يعنى أنها "علاقة" بين ذات وموضوع، وبيرى يوافقه تماماً فى ذلك ومع هذا يضيف الكسندر لقوله السابق أن القيمة "علاقة"، "ذاتية – موضوعية" خاصية أخرى، تتضح خصائصها كالآتي:

---

(1)نظر فى تفصيل موضوع القيم عند الكسندر عبد الرازق حجاج، رسالة ماجستير غير منشورة قسم الفلسفة آداب القاهرة.

Alexander, Samual. Beauty and other forms of value London, Macmillan, 1933, p. 3.(2)

أولاً– إبراز الجانب الذاتي، أو دور العقل فى الخبرة الجمالية وذلك فى جانبيها: "الإبداع، والتذوق" ذلك لأن الكسندر يرجع الإبداع الفني إلى ما يطلق عليه دافع الإنشاء التأملي وهو ما يعادل عند بيرى الاهتمام الأستطيقي الذى يحفز إلى خلق الفنون الجميلة وتذوقها وتمييزها عن الفنون النافعة.

ثانياً – إبراز الموضوعية فى الإبداع والحكم الجمالي، وبيان أهمية التجرد المادي، وهذه نقطة لم يتوسع فيها بيرى ولم يعمقها.

ثالثاً – اجتماعية الحكم الجمالي، أى بيان مدى مشاركة الآخرين لتذوق الموضوع الجمالي والحكم عليه. فالقيم عنده اجتماعية ذات طابع نمطي وهذا ما لا يوافق عليه بيرى، وهى سبب اختلافهما مما دعا بيرى إلى انتقاده فى هذه النقطة فى "النظرية العامة للقيمة".

ومع ذلك فهناك نقاط اتفاق كثيرة بين كل من بيرى والكسندر فى مجال المعرفة[1] والقيم، فبالإضافة إلى تشابه فكرة كل منهما عن الوعي كاستجابة للموضوع الخارجي. وبيانهما أن القيمة تتحدد فى العلاقة بين الذات والشيء المقيم وإبرازهما لدور العقل فى الموقف الجمالي وأيضا فى تشابه فكرة دافع الإنشاء التأملي، عند الكسندر والاهتمام الأستطيقي عند بيرى الذى يدفع إلى خلق الفنون. ومع ذلك فهناك بعض الخلافات بينهما، أشير إلى جزء منها فى الحديث عن نقد بيرى لطبيعة القيمة عند الكسندر ويتبين أيضاً من عرض نظريتهما فى القيمة أن الكسندر كان أكثر اهتماماً بالقيمة الجمالية التى رد إليها بقية القيم المعرفية والأخلاقية من بيرى الذى اهتم بالقيمة العامة ويبرز لدى الكسندر الاهتمام بخلق وعملية الإبداع الذى كاد أن يتغافلها بيرى.

وبالعودة مرة ثانية إلى خصائص الاهتمام الأستطيقي كما يحددها بيرى، نجد أن هذا الاهتمام مرتبط بالزمان. والواقع أن الكثيرين قد أكدوا فى وصفهم للتجربة

---

(1) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ص195. وجون سمور:

John Passmor, Hundered years of philosophy, p.

الجمالية أهمية الاستغراق فيما يدرك (مباشرة). ومن هنا قيل أن هذه التجربة (لا زمانية) أي أنه ليس ثمة تفكير في الماضي أو المستقبل وإنما ينصب التفكير على الحاضر فقط. وقد وجد ذلك تأكيداً خاصاً عند أولئك الذين نظروا إلى الإحساس على أنه السبيل الوحيد للتجربة الجمالية الحقة. فإذا نظرت إلى لون أو سمعت صوت ليس له معنى بل يبدو جميلاً فلا يكون لديك اهتمام بالمستقبل.

يقول بيرى إن الاهتمام الأستطيقي زماني مطول. وما يطول ليس لحظة واحدة ولكنه "كل" يبقى في الزمان، ويتطلب تقدماً داخلياً في الزمان. وفي التركيبات الفنية الكبيرة سواء كانت موسيقية أو بصرية أو أدبية قد لا يمكن تفهم وحدة الكل مرة واحدة إلا فهما ضئيلاً، أو قد يدركها أشخاص لهم قدرة متمرنة على فهم الوسيط الفني[1]. ويرتد ذلك إلى فكرة كان لها تأثيرها القوى في تاريخ الفكر الجمالي شجعت على الاعتقاد (بلازمانية) الاستمتاع الجمالي وهي التمييز بين "فنون الزمان"، "وفنون المكان" التي جاء بها لسنج في كتابه "اللاؤوكون وسيطرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين". وعلى رغم خطأ هذا الرأي إلا أنه أشار إلى ما نحن بصدده وهو فكرة ارتباط الجمال بالزمان. فالتجربة الجمالية تعزلنا نحن والموضوع معا عن التيار المعتاد للتجربة، فحين نعجب بالموضوع في ذاته ونفصله عن علاقاته المتبادلة بالأشياء الأخرى ونشعر بأن الحياة قد توقفت فجأة إذ إننا نستغرق تماماً في الموضوع الماثل أمامنا ونترك أي فكرة عن النشاط الغرضي المتطلع للمستقبل. ومع ذلك لا ينفي حقيقة واضحة هي أن كل من المدرك الجمالي والموضوع الجمالي له تاريخاً يمتد أبعد من مدة التجربة الجمالية[2].

وهناك جانب آخر من النشاط الأستطيقي هو جانب اللعب. وفي الإشارة لهذا الجانب يتابع بيرى سانتيانا في التأكيد على "تلاعبية playfullness النشاط الأستطيقي أي إشارته لاستجابات الحياة الحقيقية فهو نشاط تلقائي لا تفرض على

(1) R. B. Perry: Realism of valuc, p 328.

(2) جيروم ستوليتز: المرجع السابق، ص 71.

التزامات معينة" أنه يعيد أشكال من السلوك ولكنه لا يلتزم" ويتم الاستمتاع بهذا الضرب من النشاط على نحو يشبه الاستمتاع بالرقص أو المنظر التمثيلي""[1].

يقول بيرى فى عبارة تشبه قول سانتيانا: "إن هناك اختلاف فى المبدأ يميز الشيء الجمالي "وهو جانب اللعب" عن الشيء العملي فعلاً". وهذا الجانب هو الذى يفسر تناقض "التمتع بالمأساة" ويعطى التفسير الحقيقي كما يقول بيرى لنظرية أرسطو الشهيرة عن "التطهير"، فقد عانت هذه النظرية كثيراً لإشارتها إلى أن الانفعال هو شائبة من الشوائب ينبغي تطهير النفس منها بشكل ما أو أن التخلص منها يؤدى إلى الراحة. بينما يرى بيرى أن جوهر المسألة هو أن الإحساس بعاطفة إحساساً ودوداً أو تلاعبياً يعطي متعة من الفهم أو الإدراك تنسخ ما يصاحبها من حزن وحسرة ويبطل مفعولها[2]. فالقيمة الإيجابية الجمالية للمأساة تعتمد على الفرق بين "أن يكون الشخص خائفاً حقيقة" وبين "تذوقه لطعم الخوف".

ويخلص من هذا كله إلى أن الاهتمام الأستطيقي كلي يوجد بصورة ما فى اهتمامات الإنسان. يعبر عن دور الإنسان الإيجابي فى إبداع وتذوق الفنون و"إدراك" قيمتها، وهو تأملي بالمعنى الذى شرحناه، منزه عن الغرض، مرتبط بالزمان تبدو فيه التلقائية وجانب اللعب. وهذا يميزه عن الأخلاق التى لا تظهر إلا فى جهدها لتجاوز الصراع.

ولكن لا يعنى التأمل، التذوق وإبراز دور العقل تأكيد الجانب الذاتي على الجانب الموضوعي، فنظرية بيرى التى ردت الجمال للاهتمام الأستطيقي تعنى فى الأساس التأكيد على "العلاقة" بين الذات والموضوع فهى ذاتية – موضوعية "لا تغفل عن "الموضوع الجمالي" الذى عرض له بيرى فى فقرة طويلة ستحاول الفقرة القادمة بيانها.

---

(1) R. B. Perry: Ibid, p. 328.

(2) R. B. Perry: Realism of value, p. 328.

ثالثاً: الموضوع الجمالي:

يرى بيرى أن أول خطوة فى تحليل الموضوع الجمالي هو أن نعترف بوجود موضوع للاهتمام الاستطيقي. لكن وهنا أيضاً يتابع بيرى سانتيانا ويكاد يقترب من كروتشه لا تعنى عنده الموضوعية "الوجود المادي" بل هى مجرد علاقة. فالموضوعية بمعنى الخصيصة العامة الوليدة ذاتها المميزة للاهتمام الأستطيقي لا تتضمن الوجود. لكنها تعنى أن هناك تعالقاً أو ارتباطاً سلبياً للفعل الجمالي – وجود شيء يستمتع به جمالياً – ويمكن وصفه ونقله. أن المتعة الجمالية هى التى تسبغ على الموضوع قيمته الجمالية فليس موضوع الاهتمام الأستطيقي إلا واحداً من ثلاثة كلها ليس كلها صبغة موضوعية وهى: الصفات الحسية والعلاقات أو البناءات الحسية والعرض أو الأفكار representations or ideas.

وعلى رغم أن الصفات الحسية قد تكون هى نفسها أشياء جميلة، ذلك مثل الاستمتاع بلون البحر والسماء، أو بنغم المزمار، لكن دعوى أن هذه الصفات الحسية وحدها تصلح لن تكون موضوعات جمالية كما يقول بيرى أمر من الواضح أنه غير مقبول. وهنا يضيف مفهوم الصورة أو ما يطلق عليه العلاقة يوجد استمتاع جمالي لا للصفات النغمية فقط ولكن لعلاقات الأنغام "ومن هنا فمن الممكن إلا تكون للاهتمام الأستطيقي موضوعات أخرى سوى الصفات الحسية وتراكيبها. أن عبارة "موسيقي خالصة" تستعمل للدلالة على تحديد الموضوعات الجمالية، بحيث تقتصر على صفات وتراكيب الأنغام "ومن هذا القبيل أيضاً اللوحات الفنية التى لا تتخذ لنفسها موضوعاً سوى صفات وتراكيب الألوان أو الخطوط التى يشار إليها على أنها الفن تجريدي".

ويتحدث بيرى عن الأفكار باعتبارها مجالاً رحباً للموضوع الأستطيقي "فخارج مجال الموضوعات المعروضة حسياً يكمن المجال الذى لأحد له أيضا للموضوعات المثالية أو التمثيلية" أن أى شيء يمكن أن تكون عنه فكرة من الممكن أن يمثل جمالياً. إن الاهتمام الأستطيقي لا يخضع لأى أمر اختياره لموضوعه إلا طلبه الخاص أن يكون ممتعاً جمالياً فقد تجد موضوعه فى الطبيعة أو فى الحياة الإنسانية.

ولكن لا يوجد التزام يعرض عليه أن يقبل أيهما.

إن موضوع الاهتمام الأستطيقي لا يلزم أن يكون واحداً من الأمور المعتادة، لكن قد يكون فكرة مجردة، مثل المرونة أو الرشاقة أو القوة وعلى ذلك فالفن التجريدي يقصد به تفادي الالتباس الذى يأتي من تصوير الأشياء المعتادة وتمثيل المميزات المجردة مباشرة بتراكيب حرة للخط واللون. على رغم أنه لا يمكن تحقيق ذلك بسهولة، لأن التراكيب البصرية المستخدمة تميل فى الوقت نفسه إلى الإيحاء بالشيء المألوف الذى تجسم فيه. فالتركيب (البناء) الذى يقصد به أن يصور الصفة الشبيهة بالنمر (وهو المثل الذى يقدمه بيرى) يميل إلى أن يشبه النمر ومن ثم يدرك نمراً. على ان الموضوع المثالي – فى الفن والطبيعة، إنما يرى من خلال واسطة حسية. وهنا تكتمل الدائرة. فالموضوع المثالي يجسم فى تركيب حسي، وهذا بدوره يجسم فى صفات محسوسة، وفى النهاية فى فعل الاستمتاع. أو الطريق العكسى يتقدم فعل الاستمتاع من خلال سلسلة من الطرق، من الصفات الحسية إلى التراكيب الحسية، ومن التراكيب الحسية إلى الموضوع المثالي.

وهنا يصل بيرى إلى موقف سانتيانا نفسه والكسندر، أى القول "بنظرية الكيفيات الثالثة"، فالموضوع الجمالي هو ذلك الموضوع الذى يستمتع به جمالياً، والاستمتاع الجمالي هو ذلك يضفي على الشيء قيمته الجمالية. لكن الشعور بالمتعة وموضوع الاستمتاع يميلان إلى أن يمتزجا فى لحظة الاستمتاع، ولا يتميزا إلا بالتحليل. ويختلط الموضوع مع الشعور بدرجة يظهر الشعور بها بصفة من الدرجة "الثالثة" للموضوع ويصبح الاستمتاع المستقي من الموضوع هو متعة الشيء. أن العناصر الحسية الخارجية والعناصر الوجدانية الاستبطانية تمتزج. فينتج هذا الموقف "الكيفيات الثالثة" وهذا غير معترض عليه من بيرى ما دام أن الامتزاج يعنى العناصر الممتزجة وينبغي ألا يسمح لهذا الموقف أن يمحو التمييز بين "الاستجابة المهتمة" وبين ذلك الذي يوجد مناسبة الاستجابة، وهذا الأخير عندما يستجاب إليه يصير الموضوع المنطقي للأحكام التى تعتبر فيها القيمة الجمالية. ولولا هذا التمييز فمن المحال تفادي القول الدائري بأن المتعة الجمالية هى التى يستمتع بها جمالياً.

ونستطيع أن نجد في أقوال بيرى نصوصاً تؤكد اتفاقه مع سانتيانا وكروتشه مع الأول في قوله أن الإحساس يخلع على الموضوع الخارجي صفة الجمال، ومع الثاني عدم افتراضه وجود موضوع مادي للاهتمام الأستطيقي.

ويقول: "إن الدق الرتيب على نغمات الموسيقي ليس إلا علامة واضحة خارجية للعلاقة الداخلية للاستجابة للشيء. إن الكائن العضوي يمثل في نفسه بدرجة ما في تنفسه أو تقلصاته العضلية وتناسقها الحركي ما يبدو مرئياً أو مسموعاً. فهناك تناسق وانسجام في النغم بين الذات والموضوع ومرد ذلك تركيبها المشترك"[1] يقول سانتيانا: "كل إحساس يولده فينا الشيء إنما نعتبره في الأصل كما لو كان صفة توجد في الشيء ذاته" "فالجمال قيمة لا نستطيع تصورها وجوداً مستقلاً عنا يؤثر في حواسنا فندركه نتيجة لذلك. فالجمال يوجد في الإدراك ولا وجود له في غير ذلك. والجمال الذي يدرك هو لذة لا تحس ومن ثم فهو تناقض"[2] وعلى ذلك فالجمال ليس شيئاً ذا وجود خارجي بقدر ما هو لذة أو إحساس باللذة تخلعها على الشيء الخارجي. الجمال هو قيمة إيجابية نابعة من طبيعة الشيء خلعنا عليها وجوداً موضوعياً. أو في لغة أقل تخصصاً – الجمال هو لذة نعدها صفة في الشيء ذاته" فلا يكون الموضوع جميلاً إذا لم يولد اللذة في نفس أحد[3].

لكن هل معنى هذا أن الموضوع الأستطيقي ليس إلا حدساً أو تعبير كما يقول كروتشه الذي ينكر أن يكون له أي وجود مادي؟ يبدو أن بيرى يتجه إلى مثل هذا الرأي. فهو لم يتناول هذا الموضوع ولم يشر إليه في عبارة عابرة تضيف الوجود المادي لموضوعات الفن فيقول: "ولم نذكر حتى الآن تلك الأشياء المادية، التي تعلق على الجدران، أو توضع في واجهات الأبنية،.. والحقيقة أنه في مجال الفن البصري وفي الاستمتاع بالطبيعة فقط يكون التجسيم المادي أمراً لا غني عنه". إلا

---

(1) Ibid, p. 333.

(2) G. Santayana, Ibid, p. 29.

(3) Ibid, p. 31.

أنه يعود ويأخذ باليسار ما أعطاه اليمين فيقول: "ولسنا بحاجة إلى أن نذكر أن الرسم الجسماني أو النحت ليس موضوعاً جمالياً بسبب ندرته، أو بالقياس إلى وزنه وأبعاده وتركيبه الكيميائي، أو مميزاته الفيزيقية البحتة الأخرى. إنه موضوع جمالي لأنه يعرض سمات وتراكيب حسية وأية موضوعات مثالية تمثلها هذه السمات والتراكيب: أن لوحة الشخص أو تمثال أو بناء إنما يتميز عن صورها المكررة أو نماذجها ما دامت تستطيع وحدها أن تزودنا بمثل هذا المحتوى. ومن ثم تعود إلى الحقيقة الأساسية أن الموضوع الأستطيقي وهو ذلك الذى يتمتع به فى التأمل"[1].

وحين نصل إلى هذه النقطة وهى أن الموضوع الأستطيقي هو ذلك الذى يجرى الاستمتاع به جمالياً نتساءل هل هذا الذى يستمتع به جمالياً مستقل بذاته أو هل هناك علاقاته تربطه بغيره؟ وبعبارة ثانية هل الاهتمام مستقل عن غيره من الاهتمامات العملية والأخلاقية والإدراكية أم يدخل فى علاقات معها؟ هل يطالب لنفسه بمكانة فوق الاهتمامات الأخرى النفعية والأخلاقية أم هناك تنظيم يضمها جميعاً؟ هل الفن نشاط منغلق فى ذاته أم هو مرتبط بمختلف نواحي النشاط الأخرى؟ هذه الأسئلة وغيرها أثيرت خلال تناول أمثال هذه الأسئلة عن علاقة الجميل بالنافع والأخلاق بالجمال أن تتناول نظرية بيرى من الخارج أى من خلال علاقاته بغيرها من الاهتمامات فى إطار نظريته العامة للقيمة.

رابعاً: الجمال والمنفعة:

إن الاهتمام الأستطيقي له دافع متميز خاص به. وإذا لم يعترف بهذا فمن غير الممكن فهم القيمة الذاتية له أو تفاعله مع الاهتمامات الأخرى. تلخص هذه العبارة موقف بيرى من الجمال كشيء متميز، وكاهتمام كلي مشترك بين كل الناس وداخل كل الاهتمامات. ومع ذلك فقد كان تركيز بيرى الأساسي فى الفقرة الأولى

(1) R. B. Perry: Ibid, p. 333.

من الفصل الذى عقده "للفن وعلم الجمال" فى كتابه "آفاق القيمة" هى الحديث عن الفن الجميل مقابل الفن النافع.

والحق أن التفرقة بين الجميل والنافع قد شغلت المفكرين طوال تاريخ علم الجمال فقد "كان أصحاب نظرية الفن للفن يضعون الجمال فى وضع الضد مع المفيد صراحة وبلا رجعة، ويؤكد تيوفيل جوتتيه، أنه ما من شيء جميل حقاً إلا كان عديم الفائدة وكل ما انطوى على فائدة كان قبيحاً، ويقول أوسكار وايلد أيضاً أن كل فن لابد وأن يكون عديم الفائدة تماماً، ومع ذلك نجد راسكين يندد فى العصر نفسه بكل ما يعتبر زخرفاً كمالياً، ويصفه بأنه كذب جمالي، وبهذا يربط بين المنفعة والجمالي"[1] وفى المقابل يوجد الرأى الذى يقول إن الفن ولد من العمل ولم ينفصل عنه، وتطور الجميل من النافع ولم يتناقض معه عبر تاريخ الفن والإنسان، فالعمل نوع من الإبداع، لقد بدأ الفن وجوده المتميز عندما سار العمل إنسانياً أى خاضعاً لأهداف إنسانية واعية لقد كان الإنسان يرى فيما يضعه نوعاً من السيطرة على مادته، ولونا من الشعور المبهم بتحقيق الذات عن طريق فعل أولى للخلق والإبداع والتشكيل. لقد بدأ هذا الشعور فرحة بدائية عندما كان العمل متوجهاً إلى إرضاء الحاجات المعيشية فلما تطور العمل إلى صورته الإنسانية الواعية الهادفة، ونشأت معه حاجات إنسانية جديدة تحول ذلك الشعور إلى متعة روحية وارتباط المتعة الروحية بالحاجة الإنسانية يجعل الجميل يتضمن بالضرورة النافع ولا يتناقض معه. إذ يرى الإنسان أن ما وضعه يحقق نفعاً مباشراً ويلبي حاجة عملية قائمة كما يرى فيه فى الوقت نفسه قدرته على الخلق وطاقاته الإبداعية وفى هذا أعلى مدارج المتعة الروحية والجمالية[2].

(1) جان برتليمي: بحث فى علم الجمال. ترجمة د. أنور عبد العزيز، دار نهضة مصر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين. القاهرة 1970، ص389.

(2) انظر فى ذلك كل د. عبد المنعم تليمة، مقدمة فى نظرية الأدب، دار الثقافة الجديدة 1976 القاهرة ص14، 15 وله أيضاً مداخل إلى علم الجمال الأدبي نفس الناشر 1978 الفصل الأول. وارنست فيشر ضرورة الفن ترجمة أسعد حليم الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر =

إن الموضوع الفني والموضوع الصناعي كلاهما من خلق الإنسان ولم تكن كلمة الفن باللاتينية Aro واليونانية teahne تعنى فى العصور القديمة والوسطي المدلول الأستطيقي الذى لها اليوم بل كانت تشمل أى مهارة سواء كانت تحقق لذة جمالية أم فائدة علمية أنها "قدرة تحقيق نتيجة معينة بطريقة إرادية معتمدة" وبهذا المعنى كانت فنون النجارة والحدادة والسحر تتساوى وفنون النحت والتصوير والشعر[1].

وفى ظل التقدم التكنولوجي المعاصر قد لا يمكن التفرقة الحاسمة بين العمل الفني (الجميل) والعمل الصناعي (النافع) ففى رأى جون ديوى مثلاً أنه قد يكون القناع أو السيف الذى يستعمله البدائي عملاً صناعياً مستخدماً لمنفعته ولكنه فى نظرنا نحن الذين لا نستعمله عمل فني ذو قيمة فنية عالية، وإذن فالفرق بين العمل الفني والعمل الصناعي لا يرجع إلى خصائص محدودة فى كل منهم، وإنما يرجع إلى نظرتنا نحن أو إلى موقفنا تجاهه. أى عن طريق اهتمامنا الأستطيقي به كما يحدد ذلك بيرى. فهو يميز النافع عن الجميل على أساس الاهتمام الذى يدفع إلى كل منهما، فالفارق بين زراعة حديقة خضروات وحديقة زهور هو أن الدافع الأول اهتمام عملي من أجل الحصول على القوت والدافع الثانى اهتمام جمالي من أجل رفاهية الحس والتمتع بتذوق النظر إليها[2].

والواقع أننا إذا أردنا أن (نفهم) الظاهرة الجمالية فى أسمى صورها التى ظفرت من الناس بالقبول، فلابد لنا من أن نبدأ دراستها فى شكلها الخاص، أعنى فى

=

1971 القاهرة. البدايات الأولى للفن ص 19-63، وأيضا ارنولد هاوز الفن والمجتمع عبر التاريخ فى جزئين ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. الهيئة المصرية العامة للكتاب (ج2) انظر الفصول الثالث من الباب الأول، الثانى من الباب الثانى، العاشر من الباب الرابع. وشارل لالو: الفن والحياة الاجتماعية ترجمة د. عادل العوا، دار الأنوار بيروت لبنان 1966 الفصل الأول: الفن والحرفة ص4-26، هو نور روندال: حرية الفن ترجمة حسن الطاهر زروق، دار الطليعة، بيروت 1973 جذور وتطور الفن ص10-18.

(1)د. أميرة حلمى مطر: مقدمة فى علم الجمال، دار النهضة العربية 1972 القاهرة ص27.

R. B. Perry: Realism of value, p 323.(2)

الأحداث والمناظر التى تستوقف بصر الإنسان أو سمعه مثيرة اهتمامه، ومولدة لديه نوعاً من المتعة حين ينظر وينصت[1]. إن جوهر الفن هو المتعة التى يشعر بها الإنسان فى خبرته المباشرة بالأشياء، فالخبرة الجمالية تتطلب نوعاً من الاندماج والاتحاد بالأشياء دون خضوع لضغوط الأغراض والأهداف العملية. هذه الخبرات تبعث على الثراء والخصوبة والتحرر والكمال وهى: نهائية، فهى تبعث على الشعور بما يمكن أن يسمى الورع الطبيعى تجاه الأشياء. وإذا كانت الخبرة الجمالية لها ذاتية إلا أن هناك لدى ديوى اتصالا بين الخبرة الجمالية والخبرة العادية. "ولا جدال فى أن الفكرة الأساسية فى نظرية ديوى الجمالية هى ما أسماه بالاتصال بين الخبرة الجمالية والخبرة العادية. وهذا يعنى أن الفن ينبغي دراسته فى علاقته بصور الفاعلية الإنسانية الأخرى. وأنماط الوجود الطبيعي، هذا من ناحية، وأن نوائم بينه وبين ما هو عملي وذهني من ناحية أخرى، وذلك عن طريق تفسير الجمال بأنه (البعد المثالي) أو الجانب (الصافي) أو (المكرر) للسمات والكيفيات التى نجدها فى الخبرة العادية[2]. ويبدو من أقوال ديوي هنا جدل الاستقلال والاتصال بين ذاتية المتعة الجمالية وارتباطها بالمجالات الأخرى على ضوء مفهوم الخبرة. وهذا ما يجد أيضاً لدى بيرى الذى نجد فى حديثه اقتراباً من بعض عبارات ديوى الذى يقول: "إن الميكانيكي الذكي الذي يستغرق فى عمله إلى حد الاندماج ويحرص على أدائه بكل اتفان ويجد لذة كبرى فى صنيعة يده، يعنى كما لو كان يكن لها حباً حقيقياً. إنما يمارس نشاطاً فنياً بمعنى الكلمة[3]. فعند بيرى وإكمالاً للمثال السابق فالبستاني ليس فناناً إذا كان يعمل من أجل الأجر هو فنان فقط بقدر ما يكون اهتمامه بالنتاج مصحوباً بالاستمتاع به، وبقدر ما يجد لذة أو متعة جمالية فى صنعه، وعلى هذا الأساس يفرق بين الجميل والنافع" فالدافع إلى صناعة الألوان وأدوات الرسم هو

(1)جون ديوي: الفن خبرة، ترجمة د. زكريا إبراهيم، دار النهضة العربية، القاهرة 1963.
(2)محمد محمد مدين: القيم عند جون ديوى: رسالة ماجستير غير منشورة، ص381-382.
(3)جون ديون: المرجع السابق ص13.

حقيقة أن شخصاً ما في مكان ما يستمتع بالنظر إلى الصور، لكن صانع هذه الأدوات ليس فناناً لأن دافعه تجاري" وأيضاً نشاط الرسام داخل الاستديو - باستثناء الرسم - ففي تنظيم الاستديو وإعداد ورق الرسم واللوحة ليس الرسام فناناً فهذا العمل يمكن أن يقوم به أي شخص مساعد له. لكنه عندما يرسم يصبح الصانع والمستمتع في آن واحد، ويده هي التي توجه حساسيته الجمالية. وبالمثل ينصت الموسيقي إلى موسيقاه والشاعر لشعره ويتحكم في كل إنتاجه ما يجب وما لا يجب بالقياس إلى الذوق الجمالي"[1].

ومع أن الجميل يختلف عن النافع إلا أن هناك علاقات بينهما "فلا يوجد اهتمام عملي أو إدراكي لا يثير الاهتمام الأستطيقي. وأيضاً لا توجد هناك حالة سواء كانت عملية أم إدراكية ليست أيضا حالة جمالية. ولا يوجد موقف جمالي لا يغري بالمعرفة والفعل[2].

ويقدم بيرى تحليلاً يفسر التعزيز المتبادل بين الفن الجميل والفن النافع. فالمنزل الذى ينبني للسكن، بحيث إنه لولا هذا الهدف لما شيد على هذا النحو أو لما شيد أصلاً هو نتاج للفن النافع. أما البيت الذى يبني لإرضاء الذوق وإشباع الحاسة الفنية بحيث أنه يبني بهذه الطريقة حتى ولو لم تكن هناك رغبة في سكنه، هو نتاج للفن الجميل لكن البيت يبني عادة لكى يوافق الاهتمامين معاً - لكي يكون سكناً ولكى يسر ويلذ عين الناظر. أو قد تكون فائدة البيت هى ذاتها لذيذة للعين، كما يذهب إلى ذلك أنصار المدرسة الوظيفية للعمارة. وقد لا يعنى ذلك أن نفعه وجاذبيته الجمالية شيء واحد، ولكن يعنى أن مطالبهما تتلاقي بدرجة من النتاج يفيد الأثنين وذلك كأن يكون المنزل بناء تذكارياً، أو أن يجد الإنسان ملاذاً في بناء تذكاري يأنس إليه فؤاده[3].

R. B. Perry: Realms of value, p 327.(1)

Ibid, p. 327.(2)

Ibid, p. 325.(3)

ويقدم بيرى مثالاً آخر الموقف نفسه، وهو أن الإعلان يخدم اهتمام تجاري واهتمام جمالي. وقد يخدم الأول خدمة أفضل، لأنه لذيذ جمالياً، لكن الاهتمامين مع هذا يختلفان كما يبدو في حقيقة أن أحدهما قد يضحي به في سبيل الآخر.

وموقف الفارابي (870-950م) الفيلسوف الإسلامي في العلاقة بين الفن الجميل والنافع يكاد يقترب من رأى بيرى فهو يقدم تفرقة بين طبيعة وأهمية كل منهما، حين يميز بين أنواع الفن وأجناسه على أساس نوع الاستجابة التى يحدثها في المتلقي – وهو معيار بيرى نفسه – فقد لا تتجاوز الشعور الممتع بالراحة واللذة، وقد تتجاوز ذلك إلى التأثير في سلوك المتلقي فيصحبها انفعال يؤدى إلى النزوع إلى الفعل "فنحن بإزاء نوعين من الفن يتمايزان بالاستجابة التى يحدثها كل منهما". ويطبق الفارابي هذه النظرة على فنون الموسيقي والشعر والرسم. "فالألحان الجميلة صنفان فمنها ما ألف ليلحق الحواس منه لذة فقط من غير أن يوقع في النفس شيئا آخر. ومنها ما ألف ليفيد الناس مع اللذة شيئا آخر من تخيلات وانفعالات ويكون بها محاكياً أمور أخرى والصنف الأول قليل الغناء. والنافع منها الصنف الثانى[1].

والفارابي على رغم تفضيله للفن النافع إلا أنه لا ينفى الجميل ولا يحقر من شأنه فبالنسبة له من الطبيعي أن يفضل العمل الفني الموجه إلى السيرة الفاضلة ويضعه في مرتبة أسمى من العمل الذى لا يقدم إلا مجرد متعة حسية، ليس وراءها غاية مباشرة. ولكن النوع الثانى – الجميل – له فائدته، إنه لون من الراحة والاسترخاء يلجأ إليه الإنسان كلما شعر بالاجتهاد أثناء سعيه وراء غايته الحقيقية في الحياة. ولنقل إن هذا النوع من الفن يتيح لوناً من اللذة لا يرتبط بالوظائف الحيوية ارتباطاً مباشراً. فهو في النهاية لونا من اللعب يداعب ملكاتنا مداعبة هينة تريح توترنا العصبي فيحدث فينا لونا من التطهير الساذج يهيىء قوانا للنشاط الفاعل مرة أخرى تتحدد لهذا الفن أهميته ويتصل اتصالاً غير مباشر بتحقيق السعادة ويصبح له

---

(1) الفارابي: الموسيقى الكبير الفقرة 1149 / 1180، ونفس التفرقة عن الشعر انظر أيضاً الموسيقي الكبير 1184- 1185 / نقلاً عن جابر عصفور "نظرية الفن عند الفارابي" مجلة الكاتب.

مدخل فى الإنسانية "أن أصناف اللعب، المتعة الجمالية – إنما يقصد بها تكميل الراحة والراحة إنما يقصد بها استرداد ما يتبعث به الإنسان نحو أفعال الجد، فحسب هذا القول فأصناف اللعب إنما يقصد بها أمور الجد التى توصل إلى السعادة القصوى فبهذه الجهة يمكن أن تجعل لأصناف اللعب مدخلاً إلى الإنسانية[1].

فالفارابى يربط بين الفن النافع والجميل جميع مناشط الحياة. فنحن نجد لدى الفارابى وظيفتين للفن أو مهمة ذات جانبين هما الفائدة والإمتاع، ويظل مقدراً للمهمة التى يقدم بها كلا الجانبين فى توجيه السلوك الأخلاقي للفرد، فالأجمل هو الوجه الآخر للأمتع طالما بالكيفية التى نحصل بها السعادة[2]. فالفن هنا الجميل والنافع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنواحى الحياة الأخرى والاهتمامات المختلفة خاصة الأخلاق، وهذه نقطة مهمة تناولها الكثيرون ينبغى الوقوف أمامها قليلاً.

خامساً: الفن والأخلاق:

يغطى هذا العنوان مشكلات ثلاثة غالباً ما تختلط فيما بينها، ولكنها فى الحقيقة متميزة بعضها عن بعض رغم تشابهها وهى: هل يكون للفن وظيفة أخلاقية؟ أى هل يجب أن يكون علم الجمال خادماً لعلم الأخلاق؟ أو أنه يجب على العكس من ذلك أن يتحرر منه؟ أو أنه من الجائز أن يجمع بين الدعوة الأخلاقية والجمال الفني؟ وبأي حد وبأى شرط؟

ثانياً: هل يساعد النشاط الإبداعي على تحقيق الخير؟

ثالثاً: هل يكون تأثير الفن بالنسبة لأخلاق المتذوق حسناً أم رديئاً؟

هل يعمل الفن على تصويب أخلاقنا أو على إفسادها[3] أى هل الأعمال الفنية

---

(1)الفارابي: الموسيقي الكبير، الفقرة 1184 / 1185 – نقلاً عن جابر عصفور، المرجع السابق.

(2)د. جابر عصفور: نظرية الفن عند الفارابي ص20.

(3)جان برتليمي: بحث فى علم الجمال: الجزء الثالث الفصل الثانى الفن وعلم الأخلاق ص483-523.

تغير شخصية المشاهد إلى الأحسن وتؤثر بذلك فى سلوكه الأخلاقي؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل نستطيع نتيجة لهذا أن نحكم على الفن على أسس أخلاقية؟ إن الحياة الجمالية للإنسانية – كما يقول بيرى – كامنة فى حياته كلها. ومحاولة تناول الأحكام النقدية الأخلاقية والإدراكية للفن مهمة وأساسية، فإذا كانت الأخلاق عنصراً أساسياً فى النظم الكبرى، يكون المقياس الخلقي داخلياً. أى أن هذه النظم أخلاقية بالضرورة حيث يكمن وجودها فى حسم للمشكلة التى خلقها الصراع بين الاهتمامات، بينما النشاط الجمالي والمتعة الجمالية بخلاف ذلك، ومن الممكن أن تكون هكذا بسبب أن الاهتمام الاستطيقي واحد من اهتمامات كثيرة قد يتصارع معها أو يتوافق ولأن الأخلاق قد تكون موضوعاً لاهتمام جمالي[1].

وتتحدد المشكلة هكذا: هل من حقنا أن ننظم بوسائل ساسية وقانونية إبداع الأعمال الفنية ونشرها، حتى ولو وصل ذلك إلى حد حظر أعمال معينة؟ أم أن الفن فى خلقه وتذوقه معاً ينبغي أن يعفي من الحكم الأخلاقي والرقابة الأخلاقية؟[2] إن الموقف الجمالي يدربنا على الانتباه إلى العمل (لذاته فحسب) ففيه نهتم بالخصائص الباطنة للعمل، وقيمتها بالنسبة للإدراك الباطن. أما الأخلاق فتهتم بالعلاقات بين العمل وأشياء أخرى – ومن ثم فإنها تؤكد نتائج الفن – أى تأثيره فى السلوك وهى النظم الأخرى فى المجتمع، وأوضاع الحياة البشرية بوجه عام، فالأخلاق تعيد العمل إلى علاقاته المتبادلة التى أخرجه منها العمل الجمالي".

والواقع أن الإشراف الأخلاقي على الحياة يشمل جميع النظم الكبرى، وإذن فلم لا يخضع له الفن بدوره؟ ولماذا يكون للفن امتياز خاص لا يناله أى نظام آخر. يقول جيروم ستولنتيز: "لا أحد يستطيع أن يشك فى أن أفلاطون كان شاعراً بحق الأخلاق فى تنظيم الحياة البشرية فى سبيل سعادة البشر. غير أن مشكلة (الفن والأخلاق) بأسرها تنحصر فى بحث حقوق الأخلاق وكذلك حقوق الفن، وفى

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, P. 342.

(2) جيروم ستولينتز: النقد الفني دراية جمالية وفلسفية، ص508 / 509.

وضعها كل مقابل الآخر، وإعطاء كل منها حقه لا فى ترك أحدهما يطغى ببساطة على الآخر. وهكذا فإن موقف أفلاطون من الفنون الذى كان غير مكترث تارة ومتحجراً تارة أخرى يكشف عما تتسم به نظريته من افتقار إلى التوازن والإنصاف[1].

وعلى رغم أن مشكلة الفن والأخلاق لم تعد فى عصرنا مسألة حيوية إلى الحد الذى كانت عليه فى الماضي. إلا أن نظرية بيرى هى أفضل نموذج يقدم للدلالة على هذه العلاقة فنجد جيروم يقدمها كنموذج أقل قسوة وأقل تشدد فى ربط الفن بحياة الإنسان واهتماماته المختلفة من نظرية أفلاطون الذى دعا إلى طرد الفنانين من المدينة بعد تكليل رءوسهم بالشوك. فما هى نظرية أفلاطون أولاً؟ ثم كيف كانت نظرية بيرى التى قدمها فى "الاقتصاد الأخلاقي"، و"آفاق القيمة" أكثر مرونة من نظرية أفلاطون؟

فى محاورة الجمهورية قدم أفلاطون أول وصف منظم لمدينة فاضلة فى الفكر الغربي، فالحياة الفاضلة الخيرة للفرد لا يمكن أن تتحقق إلا فى مجتمع منظم أحسن تنظيم. وافتراضات أفلاطون بهذا الشأن غير مستساغة، لأنه يدعوا إلى برنامج لتنظيم الفن يبلغ من القسوة والصرامة أشد مما بلغه أى برنامج كهذا فى الفكر الغربي، جعلته يسعى إلى طرد الفنانين من مدينته، وانتقاداته لا تشمل فقط موضوع الفن بل تتناول أيضاً كل بعد من أبعاده – المادة الحسية، والشكل والتعبير[2].

ولا يعترف أفلاطون كما جاء فى "محاورة القوانين" إلا بالإيقاعات الملائمة لحياة الشجاعة وضبط النفس، وهو يحظر تلك المؤلفات الموسيقية التى تعبر عن التخنث والخمول، "فهناك أنغام ليد ناثية وغير جنائية" تحض على الشجاعة والاعتدال.

(1)جيروم ستولينتز: النقد الفني، ص523.

(2)أفلاطون: الجمهورية. ترجمة د. فؤاد زكريا – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة 1968، الفصل الثانى "تعريف العدالة بمعنى الاتساق والانسجام" ص52. وجيروم ستولنتيز: النقد الفني ص516.

ولكن هناك أيضاً أنغام ايونية وغيرها تحض على الخلاعة والكسل والفجور الجنسي[1]. والشعر أيضاً يثير الجزء الجنسي في النفس ويغذيه، وبذلك يعرض العقل ذاته للدمار، بالإضافة إلى أن الفنانون مخلوقات غير عاقلة، نشاطهم الخلاق ضرب من الجنون[2].

وفي مقابل ذلك نجد اتجاه "الفن للفن" الذى يعلن تحرر الفن من النزعة الإرشادية والدعائية ويرى أن الفن حرية، وترف، واتحاد وازدهار للروح المتحررة من الشواغل العملية. والفنون المختلفة لا تخدم شيئاً على الإطلاق.

إن شعار الفن للفن يساعد على إعادة التوازن الذى أخل به أفلاطون وتولستوى، فالإصرار على أن الفنون لا تخدم شيئاً على الإطلاق. هو رد على الاعتقاد بأن الفن أداءة مفيدة للإصلاح الأخلاقي، إذ إنه يؤدى إلى عودة انتباهنا إلى القيمة الكامنة للفن الجميل. كما تمثل ذلك لدى أوسكار وايلد، وقد ظهر أبلغ تعبير عن هذا الاتجاه في نهاية القرن التاسع عشر في الخاتمة المشهورة لكتاب وللتر باتر "عصر النهضة". ويرى كليف بل "إن الفن فوق الأخلاق، أو الأصح أن نقول إن كل فن أخلاقي لأن الأعمال الفنية وسيلة مباشرة للخير فبمجرد أن نحكم على شيء بأنه فني نكون قد حكمنا عليه بأنه ذو أهمية قصوى من الوجهة الأخلاقية. ووضعناه بعيداً عن متناول الداعية الأخلاقي أن الفن خير لأنه يعلو بنا إلى حالة من النشوة أفضل بمراحل من كل ما يستطيع الداعية الأخلاقي البليد الحس أن يتصوره وفي هذا وحدة الكفاية[3] ومقابل نظريات الفن الملتزم تماماً ونظريات الفن المنعزل تأتي نظرية بيرى لتفادي أخطاء كل منهما وعلى رغم أن بيرى يحدد للاهتمام الاستطيقي خصوصيته وللفن استقلاله ويعى تماماً ويتقبل موقف أصحاب نظرية الفن للفن إلا أنه يرى ومع قبول موقفهم أن الفن عموماً نشاط من أنشطة الحياة

---

(1) R. b. Perry: Realms of value, P. 345.

(2) جيروم ستولنتيز: المرجع السابق، ص517.

(3) جيروم ستولينتز: المرجع السابق ص533.

ويخضع فى النهاية مثلها للتنظيم الأخلاقي وهنا يبدو تماماً جدل الفن عند بيرى الذى سبق أن أطلق عليه جدل الاستقلال والتكامل، هذا الموقف الذى يخضع الفن لمتطلبات الأخلاق يعطيه أيضاً وعلى العكس من افلاطون خصوصية باطنة، هى سر تميزه ذلك من أقوال بيرى وتحليلاته: "أن الحياة الجمالية للإنسان كامنة فى حياته كلها" وفى تقدير النظم الإنسانية الكبرى للضمير ونظام الحكم والقانون والاقتصاد يكون المقياس الأخلاقي داخلياً، وهذه الأشكال من الحياة الإنسانية نظم أخلاقية بالضرورة، أى أن وجودها نفسه يكمن فى حسمها الناجح على نحو ما للمشكلة التى خلقها الصراع بين الاهتمامات، فى حين أن المناشط الجمالية من – ناحية ثانية – ليست أخلاقية بالمصادفة، وهى تصير كذلك لأن الاهتمام الجمالي واحد من اهتمامات متعددة قد يتصارع معها أو يتوافق، ولأن الأخلاق قد تكون موضوعاً لاهتمام جمالي"[1].

ينتقد بيرى موقف كل من أفلاطون وتولستوى الذي يرى أن هناك علاقات ضرورية بين الأخلاقي والجمالي. أى القول بوجود علاقة اصتال بين قيمة الفن والشخصية الأخلاقية للفنان. إلا أن ذلك يتعارض تماماً مع الواقع فالاهتمام الأستطيقي بالتأكيد يبدو أنه يستطيع أن يزدهر فى غياب الأخلاق ففى حياة ريتشارد فاجنر نجد أن الإباحية والانغماس فى الشهوات والتحلل الأخلاقي وخياناته وأنانيته ووقاحته وعدم أمانته، تعد ثمناً زهيداً يدفع لإسهامات العبقرية الفنية بالقياس لما قدمه للفن"[2].

هنا اتجاه كبير فى الفكر الأوربي يوجد بين الجمالي والأخلاقي عن طريق مبدأ الاتساق أو التوافق كما لدى سانتيانا فالتوافق اذى يسمى مبدأ جمالياً هو أيضاً مبدأ الصحة والعدالة والسعادة[3] وإن كانت القيمة الجمالية للتوافق تختلف عن القيمة

R. B. Perry: Ibid, P. 342.(1)

R. B. Perry: Ibid, P. 342.(2)

(3)سانتيانا: تاريخ مختصر لآرائي. من كتاب الفلسفة الأمريكية المعاصرة، ج. آدمز، و. مونتاجيو، نيويورك 1930 ص256 نقلاً عن بيرى ص343.

الأخلاقية له، فالأولى هى التمتع الكلي فى التأمل بينها للثانية فائدة تعطى للأجزاء من اللاصراع والتعاون، ونحن نستطيع من خلال التمييز بين المقاييس الجمالية والأخلاقية أن نفهم طبيعة كل منهما وعلاقتهما كذلك، وسؤالنا هو إذا كان للاهتمام الاستطيقي مجال تمزيه بنفسه فإلى أى مدى يتفق هذا مع الأخلاق وإلى أى مدى يختلف؟

من البداية نود أن نبين أن مفهوم الخير الأخلاقي له معنى تكاملي شامل هو التوافق بين الرغبات المتصارعة. فالأخلاق لا تقتصر على مجالات معينة للنشاط كما هى فى معناها الضيق. فهى ليست اهتماماً واحداً ضمن عدة اهتمامات أخرى إنما هى الاهتمام الشامل الذي يشرع للحياة كلها. وهى لا تكبت الرغبات لمجرد كونها تعد أية رغبة وكل رغبة شريرة. تضع نفسها فى خدمة حياة مليئة سعيدة وإشراقها أمراً لا مفر منه نظراً إلى هذه الحقيقة التى لا مفر منها وهى الصراع بين مصالحنا واهتماماتنا، فليس فى وسع أحد أن يتحرر من حكم الأخلاق. وبالتالي فالفن خاضع للنقد الأخلاقي، لأن الأخلاق ليست أكثر أو أقل من القانون الذي يتحكم فى المجال الكلي للاهتمامات. فالأخلاق تنتظم كل اهتمامات الإنسان، والفن واحد من هذه الاهتمامات، وهو لا يستطيع أن يطالب لنفسه بالحصانة من إشراف الأخلاق أكثر مما يستطيع أى اهتمام آخر أن يطالب بمثل هذه الحصانة وفضلاً عن ذلك فالفن كما أكد تولستوى لا يمكن ممارسته إلا عندما يلبي الحاجات غير الفنية. ولما كانت أوجه النشاط هذه تحتاج إلى الأخلاق، فلابد أن يكون للفن مديناً لها. فالفن ينتفع من الأخلاق وبالتالي عليه التزامات لها ويدرك بيرى بنفس الوضوح الذى يدرك به أى نصير من أنصار نظرية الفن للفن أن الحكم الجمالي لا يمكن إرجاعه إلى الحكم الأخلاقي، وأن من الواجب عدم الخلط بين الاثنين. ومع ذلك فإن الداعية الأخلاقية لا يكون قد وقع فى خلط كهذا إذا حكم على الفن "على أسس أخلاقية"[1] فحكمه يعلو دائماً على حكم الناقد لا لأنه أرهف حساً من الناحية الجمالية بل لأنه يتحدث باسم الحياة بأسرها لا باسم جزء منها.

---

(1) R. B. Perry: Ibid, P. 167.

ومن هنا نرى إلى أى حد يتسم تفكير بيرى بالطابع الأفلاطوني. ومع ذلك فإن نظريته أكثر إنسانية وأكثر مرونة بمراحل عن نظرية أفلاطون. فعلى الرغم من كونه يؤيد مطلب الأخلاق فإنه يعترف بمطالب الفن اعترافاً كاملاً. "إن الاهتمام الاستطيقي أى الاهتمام بمجرد تأمل الأشياء أو إدراكها أو الشعور بها، أو التفكير فيها، أو تخيلها يمكن أن يكون مصدر رضا لأحد له، فالفن يعطينا عائداً متصلاً من الخير[1] ويترتب على ذلك أى حظر يفرض على الفن، مهما كانت مبرراته الأخلاقية ينطوى على خسارة مؤسفة فى القيم، وفضلاً عن ذلك فإن بيرى لا يماثل أفلاطون فى تزمته فى تطبيق الضوابط الأخلاقية، فهو لا يحدد مجموعة قليلة من الموضوعات المسموح بها للفن ولا يحظر التجديد فى الفن[2]، وهو قطعاً لا يحبذ طرد الفنان الخارج على العرف الشائع فى المجتمع. فالاهتمام الجمالي يستطيع أن يعزز الأخلاق. ويمكن الناس من مواجهة الجوانب البشعة من الحقيقة، وذلك بعرضها فى جماليها المؤسى. وبالتالي يسهم فى النظرة المتفائلة فى الحياة. وكما أن الأخلاق تعزز الحياة. فالنشوة الجمالية أيضاً قد تتسلط على العقل بدرجة تجعل الناس لا يبالون بإثارة السيئة على الآخرين.

وكما أن الاستمتاع الجمالي يستطيع أن يضيف إلى المتعة الخير ويقوى العاطفة الأخلاقية، فإنه يستطيع أيضاً أن يقوى العاطفة الشريرة. وإذا كان أفلاطون بنقده الذي وجهه لفن عصره، يرى أن الفن الملهم كالفلسفة الملهمة بالحدس والرؤية المباشرة للحقيقة أكثر تعبيراً عن الجمال وتوجيها للخير[3]. فنحن نرى أن موقف بيرى كان مرناً أكثر لأن نظريته الأخلاقية (العلائقية) كانت تسمح بتوافق مختلف الاهتمامات، كما أنه لم يكن خائفاً مثل أفلاطون، وهو لا يشعر بالحاجة إلى ضوابط صارمة يفترض أنها تحمى المجتمع من الشرور، حيث يبدأ بإعطاء الاهتمام

---

(1) R. B. Perry: Ibid, P. 180.

(2) R. B. Perry: Realms of value, P. 340.

(3) أفلاطون: فايدروس، ترجمة د. أميرة حلمى مطر. دار المعارف القاهرة ص15 وأيضاً د. أميرة حلمى مطر: علم الجمال من أفلاطون إلى سارتر ص33.

الاستطيقي أكبر قدر ممكن من الحرية، ولا يفرض ضوابط إلا عندما يصبح الفن خطراً واضحاً على الحياة الخيرة، حياة السعادة المتوافقة فمن العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق العليا، فالخلق الفني والاستمتاع الجمالي يسيران فى ركب المبادئ الأخلاقية التى تهيمن على النظام الاجتماعي العام.

ويقترب من هذا الموقف شارل لالو، الذى اتضح رأيه فى هذه المشكلة فى مؤلف صغير خصب الأفكار بعنوان "الفن والأخلاق" حاول فيه أن يبين استحالة الوصول إلى حل كامل فى هذه الحرب القائمة بين الزهاد وعباد الجمال.." وانتهى إلى حل فيه مهادنه، إذ استطاع أن يبين فى حدود إطار تخطيطي لنظرية عامة فى القيم، أن الإنسان ذلك الحيوان المشغول بالمطلق قد وقع فى مأزق صارت القيمة المطلقة فيه مستحيلة. ذلك لأن مشكلة الفن والأخلاق فى حقيقة الأمر مشكلة زائفة فى رأيه أما القيمتان الحقيقيتان فهما المعتاد والمثالي وعلى ذلك فكل ما يمكن التطلع إليه يتلخص فى إيجاد حل للتناقض بين الفن والحياة، لا بين الفن والأخلاق، فالفن عنده ليس تابعاً للأخلاق، بل هو مرتبط بها وذلك بفضل ما ينطوى عليه من استقلال وإخلاص[1] وبالنسبة إلى بيرى فإنه إذا كان يعلى قليلاً من شأن الأخلاق على الفن فى "الاقتصاد الأخلاقي" فإنه يعطى الفن استقلاليته وتحرره فى "آفاق القيمة" "فالفن لا يخضع للضبط الاجتماعي، والفنان حر فى اتباع مهنته والفن خليق بأن يزدهر خير ازدهار وينمو ويتكاثر ويتنوع حسب طبيعته الخاصة"[2] غير أنه مع هذا الاستقلال للفن لا يفصله عن جميع نواحى النشاط فى العالم الطبيعي، فالإنسان يتفحص عالمه هذا ويتملكه عن طريق المعرفة ويستخدمه لتحقيق المثل العليا، ويزينه ويستمتع به بواسطة إحساسه الجمالي عليه ويتطلع بعيداً متخطياً حدوده. غير أنه لا يرفض عالمه الطبيعى أبداً"[3] ولن يتم ذلك إلا بتحقيق حلم الإنسان بتحويل الأخلاق إلى جمال. فمنذ شيللر إلى جوركى حلم الشعراء لنا بعلم جمال يخلف علم الأخلاق، وبذلك لا

(1)دنيس هويسمان: الأستاطيقا ترجمة د. أميرة مطر ص109.

R. B. Perry: Ibid, P. 346.(2)

(3)رالف بارتون بيرى إنسانية الإنسان، سلمى الخضراء الجيوسى، ص10.

تعوِد الأخلاق محض تقيد بالضوابط لتصبح خلقاً لها. فعن طريق الجمال أدركت حساسية الإنسان الشكل الجمالي وعن طريق الجمال أيضاً تصالح فكر الإنسان مع الحواس، هذه هي عظمة اللعبة الجمالية"[1].

سادساً: الجمال والإدراك:

سبق الحديث عن علاقة الجميل بالنافع، ثم الخير والجميل أو الفن والأخلاق. وهنا إشارة سريعة إلى علاقة الجمال بالإدراك عند بيرى، الذى يعلن منذ البداية أن الاهتمام الاستطيقي بالجمال يتميز عن الاهتمام الإدراكي للحقيقة، ولا يخضع للشروط نفسها. ومع ذلك يحاول أن يتبين العلاقة بينهما. هل هناك ارتباط بين هذين الاهتمامين، أو اتفاق داخلي بينهما يجعل ما هو حق وقابل للبرهان ميالاً لأن يكون جميلاً وما هو جميل حقيقياً؟

لقد تباين اختلاف الرأى فى ذلك بين وجهتي نظر متعارضين يمثل أحدهما الموقف الأفلاطوني الكنسي الذى يرى أن الجمال هو الحق، والحق هو الجمال، إلى موقف العالم الذى يحتقر الشاعر باعتباره رجلاً يعيش فى عالم الأحلام.

والجمال والإدراك متعارضان، يستحسن أن نعترف بأن المعرفة والمتعة الجمالية قد تكونان، وهما غالباً ما يكونان متعارضين "أن القصة الواقعية أو التاريخية أو النفسية أو الاجتماعية أو التربوية، التى ترمى إلى أن تكون مزيجاً بين الفن والمعرفة تكشف عن التنافس بين هذين الاهتمامين. أن حقيقتها الجمالية المبرهن عليها لا تعطيها جاذبية جمالية، ولا تبرهن جاذبيتها الجمالية على حقيقتها. ويمكن نقدها بأى من المقياسين، على أساس أن المؤلف خلط بين الاثنين وسمح لأحدهما أن يطغى على الآخر[2].

---

(1)روجيه جارودي: الماركسية وعلم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة، بيروت 1978، ص8.

(2) R. B. Perry: Realms of value, P. 348.

إن الاهتمام الأساسي لبيرى ليس بيان استقلال أو تعارض الاهتمامات الجمالية والإدراكية لكن بحث العلاقة بينهما، وهناك مبررات لذلك أولا لأن الحقيقة والخطأ يمكن أن يتجسما فى أعمال فنية. بالإضافة إلى أن الركون إلى الاستمتاع الجمالي نفسه لا يعطى برهاناً على الحقيقة إلا أنه قد يضيف جمالاً إليها. والآراء العلمية عن الطبيعة والإنسان والتاريخ ستجد طريقها إلى محتوى الشعر أو الفنون ومن هنا تزدوج أهميتها.

والاهتمام الجمالي قد يكون مهماً للمعرفة ويخدمها وذلك عن طريق عدم تقيده وتحرره. "إن ميدان الخيال هو ميدان الابتكار والاختراع الإنساني غير المحدود، وهو يوسع الإمكانيات ويؤدى إلى خصوبة الأفكار وإثراء التجربة الحسية، ويؤدى إلى مضاعفة الموضوعات التى تختار من بينها المعرفة ما تشاء". وعلى ذلك يمكن القول بأن الموضوع الجمالي يكشف عن جانب من الواقع قد يفلت من المعرفة. ومن هنا يتبين موقفان متعارضان تجاه الجزء الجمالي للحياة الإنسانية، هما: موقف رجل العلم (الإدراكي) الذى يتهم الجمال بأنه غير عقلي ووهمي، وحالم. وهذا الموقف يقوم على معايير معينة وإن كانت صحيحة إلا أنهما محدودة كما يقول بيرى. والموقف الثانى اذى يمتدح الجمال وهو موقف يستحق النظر، وتفسير ذلك يقوم على إبراز أهمية الخيال فى الحياة الإنسانية الذى يغفله رجل العلم.

فالخيال هو الملكة التى تسهم بأكبر قدر من تخلص الإنسان من إحساسه بالتناهي، فهو يتجاوز حدود المألوف ويهيم فى مجال الإمكان غير المحدود. فالمتعة الجمالية توسع الوعى داخلياً بزيادة الحساسية والتمييز وخارجياً بمواجهة ظروف الحياة القاسية وجعلها محتملة بل ومستساغة.

وكما يقول بيرى أن للخيال أجنحة وهو يستطيع أن يطير، أما الإدراك أو الممارسة العملية فيمشيان على رجلين. ومن هنا يعطى كثير من الفلاسفة وعلماء الجمال أهمية كبرى للخيال مقابل أهمية ثانوية للمنطق والإدراك. كما نجد لدى كروتشه الذى يعد الجمال أول خطوة من خطوات الروح وتأتى فى مرتبة تالية لها التصورات، والإدراك، أى المنطق. يرى "أن أعظم فضيلة تغرسها فى الشيء ليست

المنطق وإنما الخيال"[1]. وأهمية الخيال عند سارتر غير محدودة فالخيال الذي وحد سارتر بينه وبين النفي والسلب هو وعي إيجابي خلاق يتصف بالتلقائية، بل إن للخيال عند ريمون بولان قدرة على خلق القيم والتقيم[2] والخيال كما هو عند بيرى يمكن العقل من التفكير فى أشياء لا تعد إمكانات الحقيقة. فهو يتجاوز الوقائع المادية، ويتناول ما يقع موضع الشك وعدم التصديق والاحتمال، فإن من جوهر التخيل أن يكون حراً. فالخيال هو الواسطة التى تمكن العقل الإنساني من التطلع أبعد من جميع الحدود التى فرضها على نفسه سواء عن وعي أو عن غير وعي، فالخيال هو العلاج ضد تحكم العادة والمألوف وهو لا يعترف بالمستحيل وإنما بالقدرة على الإبداع[3].

ومن هنا فالاهتمام الأستطيقي يمتع النفس بشعور الكمال لخلوه من الدوافع الإدراكية والعلمية، إن الحياة الجمالية فى لحظات معينة – لا تؤدى إلى النشوة والإحساس بالسعادة ولكن إلى الشعور بالطهر والاستقامة والسمو. والفن يقدر على أنه عظيم عندما يمكن الإنسان من مواجهة الكون والارتفاع فوق اختلافاته وصراعاته إلى منسوب أعلى من الوفاق الشامل.

سابعاً: تعقيب على نظرية الاهتمام الأستطيقي:

وبالرغم من اعترافنا فى بداية هذا الفصل بأن إسهامات بيرى فى علم الجمال لا تقاس بإسهامات غيره من الفلاسفة مثل سارتر وكاسيرر والكسندر وديوى. إلا أنه قد قدم فى فلسفة الجمال نظرية مرتبطة بنظريته فى القيمة والتى أرجعها للاهتمام، فقد جعل الاهتمام "الأستطيقي" أساس كل تفكير جمالي سواء فى الإبداع أم التذوق أو فى الحكم بالقيمة. ويعد ما قدمه بيرى من إسهام أساساً لكثير من الكتابات

---

(1)روجيه جارودي: الماركسية وعلم الجمال، ص40.

(2)د. أميرة حلمى مطر: نظرية القيمة المعاصرة من كتاب مقالات فلسفية فى القيم والحضارة.

(3) R. B. Perry: Realms of value, P. 347.

الجمالية المعاصرة فى علم الجمال فى أمريكا، وتشهد بذلك كثير من الدراسات التى بنيت على أساس الاهتمام الأستطيقي لديه. ونستشهد باثنتين منها هنا اتخذتا من نظرية بيرى أساساً لتناول وحل كثير من القضايا الجمالية وهما:

أولاً: دراسة مالفن رايدر M. Roader وبرترم جيست Berteram Jessup بعنوان "الفن والقيم الإنسانية" Art and Human value فقد اتخذ كل منهما تعريف بيرى للقيمة بالاهتمام أساساً لمعنى القيمة لديهما (الفصل الأول) ثم من الاهتمام الأستطيقي أساساً لمعنى الفن والجمال.

ثانياً: دراسة جيروم ستولينز عن الفن والأخلاق وهو الفصل الثالث عشر من كتابه "النقد الفني". حيث اتخذا من نظرية بيرى فى "الاقتصاد الأخلاقي" و"آفاق القيمة" أساساً لما قدمه من آراء فى الرقابة، حيث نجد ذلك فى قوله: "أود أن أنهى مناقشتى للموضوع بتقديم ملاحظات حول الرقابة متخذاً من نظرية بيرى أساساً لذلك"[1].

(1) جيروم ستولينتز: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية ص546.

الفصل التاسع
الأخلاق

أولاً: معنيان للخير:

إذا كان أرسطو يؤكد أن الخير هو غرض أفعال الإنسان جميعاً، كما جاء فى كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" بقوله: "كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية تظهر أن غرضها شيء من الخير ترغب فى بلوغه. وهذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاماً إذا قالوا أنه موضوع جميع الأفعال[1].

فإن فى عمل بيرى الرئيسي "النظرية العامة للقيمة" يتضح معنيان لمفهوم الخير، الأول هو الخير العام الذى يعادل القيمة فى مفهومها التكاملي الشامل، والثانى هو الخير بمعناه الأخلاقي الخاص، الذى يعد جزءاً من كل. ويوضح بيرى "أن هناك اصطلاحات خاصة ينبغي على كل نظرية أخلاقية أن تعطى لها معانى محددة مثل: الحق والخير والجمال، ولدينا معنيان لكلمة "خير": فهى فى معناها العام تعنى الطابع الذى يتخذه أى شيء من حيث كونه موضوعاً لاهتمام إيجابي، وعلى ذلك فكل ما يرغب فيه الإنسان أو يحبه أو يريده خير إذن. أما فى مفهومها الخاص فإن صفة "خير أخلاقي" توهب إلى الموضوعات بواسطة الاهتمامات المنظمة تنظيماً متناسقاً"[2]. ومن هنا فالمعنى الأول للخير أكثر عمومية، وهو القيمة العليا التى تنظم جميع القيم بينما المعنى الثانى أكثر تخصصية قاصراً على الخير الأخلاقي. وبناء

---

(1) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: أحمد لطفى السيد القاهرة 1924، الكتاب الأول ص167، 168.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 101.

وأيضاً مونتاجيو، "الحق والخير والجمال من وجهة النظر البراجماتية" مجلة الفلسفة، العدد 6 سنة 1906.

على التمييز بين هذين المعنيين، فإن الثلاثي الشهير (الحق، الخير والجمال) يتطلب إعادة توضيح[1] بناء على الاتساق بين موقف الفيلسوف فى المعرفة وموقفه فى القيم.

وهناك مجموعة من الملاحظات التى يوردها الفيلسوف من أجل فهم جديد لهذه المعاني. وهو يرى منذ البداية أنه ينبغى أن نتخلص من آثار الأفلاطونية التى تعطى معنى أسمياً لهذه الاصطلاحات الثلاثة. وهكذا ينطمس الفرق بين ما هو خير، والخيرية التى يعطيها له كونها صفة. وبالتالي يتخلص الثلاثة من رائحة القداسة التى تستمد من استعمال الحرف الكبير فى أول كلمة دلالة على التفخيم، فعلينا أن نحدد مفاهيم: الحق والخير والجمال فى المعنى الخاص المحدد وإذا أردنا: التفضيل فينبغي بيان ذلك وإلا ضاع الفرق والتمييز بين طابعها ودرجتها[2].

وهناك صعوبة منطقية ثالثة، فإذا كان الحق والجمال مثالين دالين على الخير فلن يكون أحد هذا الثلاثي من نفس الدرجة، أو لابد من أن يكون هناك معنيان للخير، الأول هو الذى يشترك فيها الأعضاء الثلاثة معاً، ثم ذلك الذى يميز الثالث عن الأول والثانى. وبناء على ما تتطلبه هذه التعديلات يكون التساؤل، ما الذى يتبقي من هذا الثلاثي؟ هل يترك كليا، أو يمثل تميزاً ثلاثياً ينبغي الاحتفاظ به. بالنسبة للصعوبتين الأولى والثانية فيتلاقيا عن طريق إعراب الاصطلاحين على أنهما صفتان لا أسمين، واستبدال الحروف الكبيرة بالحروف العادية. ونتفادى الصعوبة المنطقية بتوضيح المعنى المزدوج لكلمة "خير". ويقرء الثلاثي على الشكل التالي: "الخير الإدراكي، الخير، الجمالي، الخير الأخلاقي. وينظر إلى هذه الأنواع الثلاثة على أنها ذات عمومية واتصال متداخل، وذات أهمية فى حياة الإنسان تضعها فى مكان منفصل عن القيم الأخرى"[3].

---

(1) Ibid, p. 102.

(2) Ibid, p. 102.

(3) R. B. Perry: Realms of value, p. 86.

والخير بمعناه العام، الذى يعادل القيمة هو المثل الأعلى الذى يتخذ من صراع الاهتمامات نقطة بداية، ومن تناسق المصالح هدفاً مثالياً، وهذه هى نظرية السعادة التوافقية التى يتحدث عنها بيرى فى "آفاق القيمة" ويطلق على هذا المعنى للخير اسم العلم الأخلاقي أو الفلسفة الأخلاقية أو النظرية الأخلاقية، وذلك تمييزاً لها عن مفهوم آخر هو علم الأخلاق أو "مبادئ الأخلاق Ethics، الذى يعنى به دراسة الخير فى معناه الخاص. وتدور الفلسفة الأخلاقية أو النظرية الأخلاقية حول الخير بمعناه العام بينما Ethics تختص بالخير الأخلاقي. يقول: "نحن نحتفظ بالاصطلاح Ethics للدراسة نظام خاص هو الضمير، والذى يسمى فى بعض الأحيان العادات المرعية أو "العرف" بمعنى مواقف الاستحسان والاستهجان التى تحدث فى زمان ما أو مكان ما"[1].

وسيكون التركيز فى هذا الفصل على الأخلاق بالمعنى الأول العام والتى يعرضها بيرى "ككيان عضوي متوافق، منسجم"، فهى محاولة للتوفيق بين اهتمامات متصارعة، من أجل حل للمشكلة التى يخلقها الصراع بين اهتمامات فرد أو أكثر، وذلك بالتقدم من التوافق السلبي لعدم الصراع إلى التناسق الإيجابي للتعاون"[2]. ومن هنا يتفق معنى الأخلاق ومعنى القيمة حسب التمييز الذى يحدده هنترميد بين معنيين للأخلاق، الأول يركز على الخير والثانى على الواجب أو الإلزام، والمعنى الأول نجده لدى بيرى الذى يحدد الأخلاق على أنها "تنظيم من الاهتمامات. وحينما يتم تنظيم الاهتمامات ينبثق اهتمام الكل أو اهتمام أخلاقي يستمد تفوقه من أنه أكبر من أى جزء من أجزائه. وهو أكبر حسب مبدأ الاشتمال، وله سلطة التحدث نيابة عن الاهتمامات الجزئية عندما يكون صوته هو صوتها المتحد"[3]. فالأخلاق تفهم على أنها خلق تناسق من الاهتمامات وهى من هنا

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 86.

(2) Ibid, p. 90.

(3) R. B. Perry: Realms of value, p. 91.

يمكن أن توصف على أنها عقيدة حرية[1]. فالأخلاق فى معناها العام تقترب ولا تكاد تختلف عن السياسة. نظراً لأنها هى التنظيم الكلي للحياة والتى تخضع لها الاهتمامات الأخرى.

ثانياً: مفهوم الأخلاق التكاملية:

يضع بيرى الأخلاق فى العالم، فهناك شيء مستمر ومتداول فى العالم نطلق عليه مفهوم الأخلاق. وبالتالي فمهمة الفلسفة الأخلاقية أو النظرية الأخلاقية هى البحث فى هذا الدوام. وليس هناك شك فى هذا القول، فالأخلاق شيء مستمر فى العالم وهى تظهر فى كل المجتمعات والعصور. وقد يقوم الشك حول مدى تحقق أو عدم تحقق المبادئ الأخلاقية فى أى مجتمع تاريخي. إلا أنه مع ذلك لا يمكن إنكار أن الأخلاق موجودة كهدف يسعي فى طلبه، وأن لها مثلها الأعلي. "فكلمة مثل عليا تعنى أنها موجودة فى الواقع، فالحديث عن المثل العليا معناه فى الوقت نفسه الحديث عن تحققها ولا فرق"[2]. ومن هنا لا يمكن التعامل مع الأخلاق "بمعزل عن الخير والشر"، فالأخلاق تتحقق فى الواقع أى من داخل الخير والشر، وعلى ذلك فهى كما يقول بيرى عملية مستمرة[3]. وحيث إن الأخلاق تتعلق بالسلوك فإنها تنمو من حقائق حسية معينة، فالأخلاق فى الحقيقة هى أكثر المواد جميعاً إنسانية وهى أقربها إلى الطبيعة البشرية، وتتصف بالحسية التى لا يمكن محوها، وهى ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية. فالعلم الأخلاقي ليس له ميداناً منفصلاً ولكنه معرفة مادية بيولوجية تاريخية، وضعت فى محتوى إنساني، حيث

---

(1) Ibid, p. 92.

وانظر فى ذلك: الصراع الراهن للأفكار. آفاق القيمة، الديمقراطية والتطهرية، وغيرها. فهذا المفهوم الذى يتضح هنا فى فصل الأخلاق يبدو بشكل أوضح عند الحديث عن فلسفته الاجتماعية. انظر أيضاً لخاتمة هذا البحث.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 86.

(3) Ibid, p. 86.

تضيء مناشط الإنسان وترشدها[1]. ومن هنا لو قيل أن بيري استقي أفكاره وقوانينه الأخلاقية من دراسته للحياة وليس من دراسة النظم الأخلاقية الأخرى"[2].

ونستطيع مبدئياً التعرف على الأخلاق من مجموعة من المصطلحات التى تستخدم للدلالة على الحكم الأخلاقي مثل: "ينبغي"، "واجب"، "حق"، "خير"، "فضيلة" وأضدادها. وعلينا أن نميز بين الأحكام والصفات الأخلاقية والسلوك الذي تنصب عليه هذه الأحكام، والصفات.

وقد يؤدى التركيز على المثل الأعلى أكثر من التركيز على تحقيقه إلى وجهات النظر التى تربط بين الأخلاق والمثل وتعدهم الشيء نفسه. وعلينا أن نميز هنا بين معنى الأخلاقية وطبيعتها من جهة وبين الصفات أو المثل الأخلاقية. ولا نخلط بين سؤالين أحدهما يتعلق بـ "ما هو الخير أخلاقياً" والآخر "مم يتكون الخير الأخلاقي؟" وفى حين اهتم القدماء بالسؤال الأول، وحاولوا ذكر مختلف الفضائل الأخلاقية، إلا أن السؤال الثانى هو الأهم، وهذا السؤال وما يثيره من مناقشات هو الذى يكون مادة النظرية الأخلاقية[3].

وقد اهتم بيرى مبكراً بالأخلاق[4]. ويظهر فكره كما فى "الاقتصاد الأخلاقي" الطريق الذي يمكن به لعلم الأخلاق الواقعي أن ينبثق كإنسانية لا مذهبية مع مسحة قوية من المثالية بطريقة تجريبية[5] ومثله مثل جميع الفلاسفة المعاصرين الذين يفصلون بين الطبيعة والقيمة فقد وجد مع الطبيعيين والإنسانيين أن الطبيعة ذاتها حيادية بخصوص مسائل القيمة. وبدخول الطبيعة فإن اصطلاحات القيمة تبدأ فى

(1) جون ديوى: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، محمد لبيب النجيحي فرانكلين 193 ص295، 310.

(2) J. Blau, Ibid, p. 289.

(3) R. B. Perry: Realms of value, p. 88-89.

(4) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 195.

(5) J. Blau, Ibid, p. 289.

أن تكون ذات معنى "الكائن الحي يرث الأرض" وتصبح الطبيعة الحيادية الآلية هى البيئة الملائمة للكائن الحي يؤثر فيها بالنيابة عن اهتماماته وأشكال إشباعها. وفى حين أن الخير بالنسبة للكائن الحي اللابشري يمكن أن يوصف على أنه بلوغ الاهتمام أو المحافظة البيولوجية. فبالنسبة للكائن الحي البشري يتكون الخير من إشباع الرغبة. والخير هو علاقة بين الكائن الحي والموضوع، والاهتمام أو الرغبة هو الشكل الخاص الذى تظهر فيه الجاذبية فى هذا السياق، والكيانات المحايدة ذاتها تدخل فى علاقات مع الحياة العضوية وفى هذه العلاقات يتحول حيادها إلى خير عندما تكون خيرة للكائن الحي.

ويمر هذا التقسيم البسيط للطبيعة حتماً إلى خير وشر داخلاً بهذا فى مجال "الدراما الأخلاقية" وعندما يتصارع اهتمام مع آخر وعندما يكون ما هو خيراً بالنسبة لشخص سيئاً بالنسبة لآخر، فإن الموقف الأخلاقي يكون قد أصبح ذا كينونة. ويظهر مبدأ الفعل الأخلاقي عندما يتحالف الاهتمام مع الاهتمام، وتصبح كثرة الاهتمامات بالتحالف مجتمعاً من الاهتمامات، واقتصاد أخلاقياً. والأخلاق إذن هو تعاون بدلاً من حرب الاهتمامات المتصارعة: "هى الاختيار الجبري بين الانتحار وحياة الغريزة" والخير الأخلاقي عند تمييزه من مجرد الخير هو إدراك تنظيم ما للاهتمامات[1].

وحيث إن الحياة تعنى التأثير فى البيئة بالنيابة عن بلوغ الاهتمامات الحيوية فإن الأخلاق هى حياة منظمة. ويحل الدافع الاجتماعى نحو التقدم محل الصراع البيولوجي المحض نحو الوجود فى الاقتصاد الأخلاقي. والاقتصاد الأخلاقي كمثل أعلى يكون كل. وهو يشمل كل الرغبات الممكنة. والخير الأخلاقي هو ذلك الذى يشبع العدد الممكن لأكبر درجة من الاهتمامات فى موقف خاص. والقيمة والاهتمام متصلان بواسطة علاقة موضوعية، ويضع بيرى على هذه العلاقة منطق نظريته الأخلاقية. والقيمة التى تبلغ التنظيم الأكثر شمولاً وعظماً للاهتمامات

R. B. Perry: Moral Economy, p. 13.(1)

تكون مفضلة عن تلك التى تبلغ درجة أقل. ووحدة القيمة هى اهتمام واحد تم بلوغه. ولا يمكن لاهتمام بسيط أن يسبق فى المرتبة اهتماماً آخر على أساس من الكيف لأن القيام بهذا سوف يتطلب اعتبار أن القيمة متبقية سواء فى الموضوع أم الذات وليس فى علاقة. وإذا ما كان الأمر كذلك فإن بلوغ اهتمامين أفضل من بلوغ اهتمام واحد لأنهما أكبر كمياً. وهكذا يعلل بيرى أسبقية الخير الأقصى على أى خير محدود عن طريق عامل الكم[1].

وإن كانت القيمة الأخلاقية فى "الاقتصاد الأخلاقي" تعرف على أنها "تحقق تنظيماً للاهتمامات"[2] وماهيتها هى الاقتصاد، الذى تفرضه على الاهتمامات حتى يمكن إشباعها. وحين تتصارع الاهتمامات فإن الاهتمام الأعلي هو الذى يحدث التحقيق الأقصي للاهتمامات بما يتفق مع الموقف. هذا الاهتمام الأعلي والذى يتحكم فى الاهتمامات الأصلية، مؤهل لأن يقوم بذلك فقط لأنه يجسدها. فإن ذلك هو "الغرض الأخلاقي"[3]. ويتكرر موضوع اقتصاد الاهتمامات فى معالجة بيرى للخير الأقصى فى نهاية "النظرية العامة للقيمة" وفى معالجته "لمعيار السعادة التوافقية" فى آفاق القيمة. وعلى هذا "تأخذ الأخلاق الصراع على أنه نقطة انطلاق وتأخذ انسجام الاهتمامات على أنه هدفها"[4].

ويتوقف الخير الأقصى على أكثر التنظيمات شمولاً للاهتمامات والتى تتمكن من إشباعها الأقصى. وداخل الفرد فإن تأثير الاهتمامات الموجودة يعتمد على التوافق الشمولي للاهتمامات مع بعضها البعض. وهنا يتمتع الفرد بالانسجام وهذا الانسجام يمكن بالطبع أن يكون فى نزاع مع الاهتمامات الموجودة لدى الكائنات الأخرى.

وقبل شرح مفهوم الأخلاق يستبعد بيرى بعض المفاهيم الخاطئة الشائعة للأخلاق التى قللت من قيمتها عند الشاكين فيها وعند العامة من الناس أيضاً.

---

(1) انظر ما سبق الحديث عنه عن مقاييس القيمة الفصل السابع من الباب الثانى.

(2) R. B. Perry: Moral Economy, p. 15.

(3) Ibid, p. 53-54.

(4) R. B. Perry: Realms of value, p. 87.

وهذه المفاهيم أو إحداها هو الذى أعطي للأخلاق أسمها السيئ لديهم. ففى مقابل فهم بيرى الطبيعي الواقعي للأخلاق نجد بعض المفاهيم المتعارضة والناقصة عنها وعن مفهومه لها، الذى يتخذ من الصراع بين الاهتمامات فى نقطة معينة وحلها وسيلة لتحديد المثل الأعلى. "من صراع الاهتمام وتطوره تتخذ الأخلاق بداية لها وتتخذ من تناسق الاهتمامات وتوافق المصالح هدفاً مثالياً". والأخلاق تتفق فى هذا الفهم مع الموقف الإنساني "هى لا تتعارض مع الاتجاه الإنساني، فالأخلاق تتطلب النظام، ولهذا يتوجب عليها أن ترفض الاستسلام للرغبات دون قيد أو شرط، ولكى توفق بين الرغبات وتحقق التوافق بينها يجب عليها أن تضبط أى رغبة منفردة بنفسها أو أى جزء واحد من مجموعة الرغبات، و"الحق أن الأخلاق ليست ضد الرغبات بحد ذاتها، وإنما هى ضد تطرف الرغبات فقط، فالأخلاق إذا نظر إليها على أساس أنها متمشية مع ميول الإنسان وضروب اهتمامه الإيجابية، ومع التحقيق الأقصى لهذه الميول والاهتمامات. فلن يكون هناك أى أساس للتناقض بينها وبين الإنسانية"[1].

وقبل توضيح المقصود بالأخلاق ينبغي استبعاد بعض المذاهب أو المفاهيم الباطلة التى ربطت بين الأخلاق وبين معنى محدد أو ناقص لها وهذه المفاهيم هى:

1 – مذهب الزهد.

2 – مذهب السلطة.

3 – الصورية.

4 – الطوباوية.

1 - مذهب الزهد:

أول هذه الأخطاء وأكثرها شيوعاً هو الزهد أو التقشف. وهذا المذهب يركز

---

(1)رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان. ترجمة سلمى الخضراء الجيوس ص 28، 29.

الأخلاق على جانب واحد فقط من جوانبها المتعددة. وبالتالي فالواجب يعني انعدام الرغبة فيما يريد الإنسان أن يفعله وما يريد أن يفعله، فالأخلاق هنا لا تتطابق مع أى ميل أو رغبة بل تحتاج إلى ضبط وتنظيم ورقابة الميول والرغبات. وحين يصبح هذا الفهم مبدأ سامياً يصبح محور الحياة الخيرة هو إحلال السلبي محل الإيجابي وتصبح كل رغبة ومصلحة للإنسان عدواً أو على الأقل خطر[1].

ولو تتبعنا أصل كلمة الزهد ومعناها فى اللغة اليونانية نجد أن مصدرها كلمة Asklsis التى تعنى التمرين والرياضة، والرياضة فى الإصطلاح هى استبدال الحالة المحمودة بالحالة المذمومة، أى الأعراض عن الشهوات. أما فى اللغة العربية فالزهد يعنى ترك الميل إلى الشيء، فنقول زهد فى الشيء زهداً وزهادة أى أعرض عنه وتركه لاحتقاره له أو لتحرجه منه أو لقلته. وزهد فى الدنيا ترك حلالها مخافة حسابه، وحرمها مخافة عقابه. فالزهد يتجاوز الحرام. وهو الفرض إلى الحلال وهو الفضل. وفى اصطلاح أهل الحقيقة كما يقول الجرجانى "هو بغض الدنيا طلباً لراحة الآخرة، وقيل هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك"[2] ويطلق الزهد فى الفلسفة الحديثة على المذهب الأخلاقي الذي لا يحتسب للذات والالآم حساب ويعرض عن إشباع الغرائز ومعظم مذاهب الأخلاق تقول بوجوب سيطرة الإرادة على الدوافع التلقائية إلا أن هذه السيطرة لا تصبح زهداً إلا إذا أفرط صاحبها بها. إن "مذهب الزهد هو نظرية سلبية فى تصور الخيرية تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها وتنكر العلاقات والالتزامات الاجتماعية، وتطالب بإنكار الذات ورفضها لذاتها وهى تبدو فى معتقدات دينية كالبوذية، وعند مدارس فلسفية كالكلبية والرواقية وغيرها". وإذا اشتد الزهد وصحبه تلذذ بالألم لذاته أصبح إغراقاً عن الجادة أو مرضاً نفسياً[3].

---

(1) R. B. Perry: Realms of valuc, p. 88.

(2) الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر 1971، ص 61.

(3) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، الطبعة 3 ص 439، 440.

والزهد يمثل ركناً هاماً من الحياة الروحية فى الإسلام. ويكاد أن يمثل اتجاهاً عاماً لدى رجال هذه الطريقة، يقول الكتاني: "الشيء الذى لم يخالف فيه كوفي، ولامدني، ولا عراقي، ولا شامي هو الزهد فى الدنيا"[1]. ويوضح هذا المعنى الحسن البصري قائلاً: "الزهد فى الدنيا أن تبغض أهلها وتبغض ما فيها، وقيل لبعضهم ما الزهد فى الدنيا؟ قال ترك ما فيها على من فيها"[2]. وهذا الإجماع على القول بالزهد ذو دلالة هامة فهو تعبير عن اعتقاد فى الله، وفى ذات الوقت تعبير عن ارتباط الزهد بالعلم والحكمة والبعد عن الدنيا: "ففى حديث عن النبى (ص) "قال إذا رأيتم الرجل قد أوتي زهداً فى الدنيا ومنطقاً فاقتربوا منه فإنه يلقن الحكمة"[3]، فمن يزهد عن الدنيا تجيء له دون أن يطلبها، "قيل من صدق فى زهده أتته الدنيا راغمة، ولهذا قيل لو سقطت قلنسوة من السماء لما وقع إلا على رأس من لا يريدها"[4] تقال هذه الأقوال وأمثالها تحبباً فى الزهد وفى المقابل يحكي عن الفضيل بن عياض أنه يقول: جعل الله الشر كله فى بيت وجعل مفتاحه حب الدنيا، وجعل الخير كله فى بيت وجعل مفتاحه الزهد"[5]. "فهو يعنى تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانية الدعاوى النفسانية، وهو ترك الاختيار، والتفرغ عن الدنيا"[6].

هذا ما يعرف بالزهد أو التقشف. إلا أن الأخلاق على العكس من ذلك، إنها حياة من أجل إحلال المصالح الإيجابية محل السلبي منها. وهى تنظيم للاهتمامات والمصالح لكى تزدهر وتعلو، فهدف الأخلاق هو الحياة الوفيرة وحين تفهم

---

(1)القشيرى الرسالة القشيرية، مع شرح الأنصاري: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. الطبعة الثانية 1959 ص61.

(2)الموضع نفسه.

(3)المرجع السابق ص60.

(4)المرجع نفسه ص61.

(5)المرجع نفسه ص62.

(6)الجرجانى، التعريفات، الدار التونسية للنشر 1971، مادة تصوف، ص32.

كوسيلة لتنظيم ضروب الاهتمام والميول بقصد إزالة الخصام وإحلال التعاون، فإن لن يكون هناك أي وسيلة لاستبعاد الأخلاق باعتبارها ليست من عالمنا.

ويرى فى رفضه لمذهب الزهد لا يتجه إلى مذهب اللذة بل يحاول التوفيق أو التوسط بين بينهما حلاً لهذا التطرف الذى يمزق حياة الإنسان حين يعتمد جانباً واحداً من طبيعته البشرية محاولاً إشباعه سواء كان هذا الجانب اللذة أم الزهد.

. ويرى "أن استبدال القيم الطبيعية بالقيم ما فوق الطبيعية هو عملية تعويض عن مذهب الزهد وإنكاراته السلبية، وليس معناها، إنزال القيم جميعاً إنزالاً لا تمييز يه إلى مستوى مذهب اللذة الخاص، كما أنه لم يؤكد اللذات القوية للشهوات. فهذا الاتجاه قد جعل نشؤ الأهداف المثالية من ضروب الاهتمام أمراً ممكناً"[1]. وعند بيرى الحب الرومانسي مثالاً واضحاً على ذلك فقد احتضن الشهوة الجنسية، أنسنها ودفع الجنس إلى مرتبة أرقى باستحداثه الفروسية وحب الجمال فأصبح الحب الرومانسي بهذه الطريقة يمثل القيم الطبيعية المحسوسة التى تعترف بها التجربة الإنسانية العامة بدلاً من القيم المصطنعة التى تتطلب من الإنسان أن ينكر نفسه أولاً"[2].

فالأخلاق ضد إنكار الذات، فليس هناك فضيلة إطلاقاً فى إنكار الذات وتعذيبها، بل إن الأشياء الجيدة فى الحياة تنبع تلقائياً من ذخيرة أساسية للغرائز أغناها النمو والعلاقات الإنسانية. ويرتبط هذا الفهم للأخلاق ويقوم على أساس فهم للإنسان وطبيعته البشرية". (إن الإنسان الطبيعي مسوق دوماً نحو تنمية إمكانيات. وإن المنبت الذى يخرج منه هو عالمه الذى يحدد الشروط التى لا مهرب منها لحياته العضوية النامية. والإنسان يتفحص عالمه ويتملكه عن طريق المعرفة ويستخدمه لتحقيق المثل العليا، ويزينه ويتمتع به بواسطة إحساسه الجمالي ويرتكز عليه ويتطلع بعيداً متخطياً حدوده غير أنه لا يرفض عالمه الطبيعي أبد"[3].

(1)رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان، ص27.

(2)المرجع السابق، ص27.

(3)رالف بارتون بيرى إنسانية الإنسان، ص10.

2 – مذهب السلطة:

وهو المذهب الذى يرى أن الأخلاق مصدرها السلطة، سلطة ما. سواء كانت دينية أم اجتماعية مدنية (سياسية) أم عائلية، سلطة تصدر أوامر وتنفذها وهذا المذهب فى الأخلاق هو الذي يطابق بين الأخلاق وتقبل السلطة وطاعتها دون قيد أو شرط. والسلطة من حيث هى مبدأ نهائي قوية ونافذة أو حكيمة وخيرة وتنبع طاعتها أما من الخوف أو الحاجة إلى التوجيه أو الحب، فالسلطة تصبح سلطة مطلقة لكنها تقوم على أسس خارجية عنها. فالفرد حين تتحكم فيه الحاجة للتوجيه يفترض أن السلطة تعرف (ما هو خير له)، وحين يتحكم الحب فإنه ينسب الخير للسلطة[1].

والسلطة تمثل فى الأخلاقية، الاتكالية وعدم النضج، فهى أخلاق الطفولة سواء كانت طفولة فرد أم جماعة، فالطفل يتعلم الأخلاق لدى أبيه – ولا يتجاوز هذه الطفولة، أبداً – ويحل محل الأب رجل الشرطة أو الحاكم أو رجل الدين. ويبرر هذا الاتجاه ذاته أن الأفراد فى حاجة دائمة إلى السلطة فهم يتطلعون إلى أن تحكمهم قوة وحكمة وقدوة من هم خير منهم، وينبغي أن يهددوا إذا أريد لهم أن يتصرفوا وفق المثل الأعلى الأخلاقي[2].

وقد أوضح بيرى الأنواع المختلفة للسلطة عند حديثه عن الإرادة التسلطية أو الملزمة يقول: "عند معالجتنا لهذا الموضوع تجريبياً فإننا نجد خمسة ضروب من الإرادة التسلطية هى: الإرادة الآمرة (المستبدة) imperous will. أى الإدعاء أو الإحساس الداخلي بالسلطة الشخصية فى سلطتها على الدوافع الخاصة، الإرادة الملهمة للرهبة التى تؤدى إلى احترام السلطة، الإرادة الجماعية فى سلطاتها على الأفراد الإرادة العاقلة فى أسبقيتها على الإرادة الجاهلة أو الزائفة"[3].

---

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 88.

(2) R. B. Perry: Ibid, p. 89.

(3) وانظر أيضاً الفقرتين الخامسة والسادسة من الفصل الثامن (برهان المعرفة الأخلاقية) من آفاق القيمة.

ويوضح بيرى أن الإحساس بالسلطة يوجد فى أشكال عديدة أكثرها ألفة هو الضمير ويتبدى هذا الإحساس فى كون المرء يشعر فى قرارة ذاته أنه أداة أو ممر لإرادة أكبر من إرادته. وفى حالة الضمير تطلب ذات الإنسان العليا مهام معينة من ذاته السفلي، فالضمير يحدثه بسلطة تبرر فرضها على نفسه مثلما تفرض على الآخرين[1].

وهناك أشكال عديدة إلى جانب الشكل الأخلاقي للشعور بالسلطة، فالشكل العقلي هو الشعور بالتنزه عن الخطأ، والشكل الفني هو الشعور بالإلهام، والشكل الديني هو للشعور بالتعظيم. والأشكال السياسية هى الشعور بالحق المقدس والذى يعبر عن نفسه فى مثل هذه الكلمات "أنا الدولة والشكل الجمالي هو الإحساس بالتذوق المطلق الذى يلهم إدعاء العارفين والنقاد"[2] وعلى رغم تعدد هذه الأشكال فإن التجربة الأخلاقية تقدم أكثر الأمثلة شيوعاً لعدم تحقيق وضلال المعنى الداخلي للسلطة. ويكتفي بيرى بإيراد مثال واحد على ذلك لكنه ملفت للنظر، وهو المثال الذى استمده من ايموند بوس E. Bosse عن ضمير متدين ارتكب التزوير حتى يحرم أبنه غير المؤمن من الميراث[3].

ولا ينكر بيرى وجود الأشكال السابقة التى عددناها للشعور بالسلطة فهى مواقف لها وجود. لكنه ينتقدها على أساس أنها مواقف خاصة تتصارع مع مواقف أخرى داخل الفرد. ويقول: "إن الصراع بين النزوع والإحساس بالواجب هو

---

(1) ويتحدث بيرى عن الضمير والأخلاق فى الفصل الثانى عشر من "آفاق القيمة" ويعده واحداً من النظم الاجتماعية. وإن كان الاصطلاح استخدم ولا يزال يستخدم للعقل فى ميدان الأخلاق أو للدلالة على مقدرة إدراكية واضحة (إحساس أخلاقي) وهو نوع من الحساسية يوافق الصفات الأخلاقية بشكل خاص. كما تتوافق الأذان مع الصوت. وأن كان للضمير صفة الوحى إلا أن دعاواه الوحية لم تعد تقبل، وما أكد عليه بيرى بشكل خاص هو أن الضمير، تحت اسم العادة والرأى العام يهم كل إنسان. وذلك لأنه عد منذ زمن طويل شكلا من أشكال الضبط الاجتماعي، ص184.

(2) R. B. Perry: General., p. 102.

(3) Ibid, p. 103.

صراع بين اهتمام وآخر، ولا يبدو أن هناك سبباً صحيحاً لنسب القيمة (الأخلاق) للموضوع الأخير مع إنكارها للمواضيع الأخرى[1].

والإرادة الآمرة يمكن تمييزها ليس فقط بسبب طمعها الداخلي للسلطة، ولكن أيضاً بحقيقة أنها تمثل الفرد ككل أكثر منه كجزء. ومن هنا فالإرادة الآمرة هي: الإرادة الشخصية. يقول هوكنج فى "الطبيعة البشرية وإعادة خلقها": "إن الضمير يقف خارج الحياة الفطرية للإنسان ليس كشيء منفصل ولكن كإدراك للنجاح أو الفشل الخاص بهذه الحياة فى المحافظة على وضعها ونموها"[2].

وانطلاقاً من هذه الإرادة الشخصية يبحث مؤيدي Exponts الإرادة التسلطية (السلطوية) عن مرسى يمكن الاستناد إليه عاجلاً أو آجلاً للالتجاء إلى السلطة الخارجية. وأنها لحقيقة غريبة وساخرة أن تقوم النظرية المثالية الحديثة للقيمة، بعد رفضها للسلطة الطبيعة والكنيسة والدولة بالنيابة عن السلطة الداخلية للروح "بإكمال الدائرة، وذلك بإيجاد معيار للروح الآمرة فى تجسيداتها الموضوعية. وذلك فيما يطلق عليه بيرى الإرادة الملهمة للرهبة The Awe-Jnspining will[3].

واحترام السلطة الخارجية مثل الإحساس بالسلطة الداخلية، يمكن النظر إليه على أنه مدول نفسي ذو ضروب عديدة. فالطبيعة تلهم الاحترام عن طريق قدرتها البادية، بينما تلهم الحب المستسلم عن طريق فائدتها البادية. فالسلطات الشخصية مثل، الملوك القديسين، القضاة، الأبطال، رجال البوليس، تتمتع بسلطة فى أعين الناس البسطاء. وتفترض الرموز سواء كانت دينية أم الجاذبة المظهر نفسه. فلدى كل من العرف، القانون، الكلمة المطبوعة، الرأى العام، نوعاً من النهائية يسلم لها المرء بموافقته. فالخيال الديني يخلق عظمة كونية يقابلها الخضوع الديني، والرهبة أو التوقير. ويرى بيرى أنه لا يمكن إنكار هذه الحقيقة. فالإنسان صالح لأن يطيع

R. B. Perry: General.. p. 102.(1)

R. B. Perry, General.. p. 104.(2)

(3)

مثلما هو صالح لأن يأمر. ويجب أن نسلم بأن الناس غالباً ما تتعرف على هذه السلطة التى تفرض نفسها من لا شيء، وعلى تلك السلطة التى يفرضها الناس داخل أنفسهم. وبمعنى آخر فالناس تعترف بالسلطة الخارجية على أنها سلطة شرعية، وعلى هذا يجعلون منها سلطة داخلية أيضاً[1].

ويحاول بيرى تحليل أسباب هذه الحالة العقلية وبيان مبرراتها، فيرى أن هذه الحالة "يمكن إرجاعها إلى إحساس محدد الاعتياد، أو إلى مخاوف مختصة بالأطفال أو الأحفاد، ويمكن إرجاعها إلى غريزة محددة لتحقير الذات، أو إلى الهيبة. ولكن أيا كانت صفته المحددة فغالباً ما ينظر إليه على أنه معيار تلك الإرادة التى تميز الخير من الشر أو الحقيقي من الزائف، وفيها نجد استسلاماً من جانب الإرادة الخاصة للإرادة الأكثر هيبة للطبيعة، أو للآلهة، أو المجتمع أو ما يمكن وضعه نيابة عن هؤلاء"[2]. ويضيف إيضاحاً إلى ذلك "إن السلطة ليست بالفعل هى الأمر الذى تفترضه أو الخضوع الذى تثيره، ولكنها الطبيعة الكامنة التى لديها. وبهذا المعنى فإنه يمكن إدراك أن الإرادة يجب أن تكون سلطوية على رغم أنها تتحدث فى نغمات من التواضع، وعلى رغم أننا قد نسمعها بدون مبالاة أو باستهزاء"[3].

ويحاول بيرى أن يتناول السلطة الخارجية كما تناول السلطة الداخلية متسائلاً ما هو نمط السلطة الخارجة على الفرد والتى يمكن أن يكون لها تأثير عليه، أنها تتمثل فيما يطلق عليه الإرادة الجماعية وهى مثل الإرادة الشخصية، فى تكوينها. تتكون الإرادة الشخصية من الاهتمامات التركيبية المتعددة للشخص فيمكن أن يتم ذلك بالنسبة لمجموعة من الأفراد الذين يدخلون فى نطاق الإرادة الجماعية" ويمكن التعرف على ذلك بالعمومية غير المنظمة للعرف، والرأى العام أو الوحدة المنظمة

(1) R. B. Perry, General. P. 106.

(2) R. B. Perry, General. P106.

(3) Ibid, p. 107.

للكنيسة والدولة[1]. ويطلق على هذا المفهوم رجال المدرسة الاجتماعية من أنصار دوركايم اسم Choix de texted أو تلك الذات الأعلى التى لديها واقعية أخلاقية أكثر ثراء وتعقيداً من أنفسنا[2].

أما بالنسبة للمثاليين الذين يسيرون على تقليد هيجل، فإنها (أى هذه الإرادة) تعبر عن ذاتها بطريقة أكثر خصوصية فى القوانين والدستور السياسي[3]. ويرى بيرى أن تطور العرف والأخلاق والقانون يظهر لنا أنه فى أساس كل مجتمع يوجد حياة نفسية جماعية وبمعنى أدق (إرادة جماعية) فى شكل غامض مبهم. ونحن نجد فى كل مدارس الفكر أن هناك رجوعاً لإرادة مقدسة أكثر شمولاً أو لإرادة مطلقة تدرك على أنها امتداد الإرادة الاجتماعية وتستمد معناها من نظيرها الاجتماعي.

والإرادة لا يقال عنها أنها سلطوية لأنها تدعى ذلك، أو يعترف بها كذلك، ولكن فقط عندما تشمل مجموعة (جمعا) من الإرادات الفردية، وحينئذ يقال عنها أنها سلطوية على أى فرد معلوم بفضل تكوين إرادة ذات نظام أعلى أو بفضل حقيقة أنها تؤسس وتشبع الفرد.

وهناك أيضاً ضرب أخير من إرادة السلطة يتمثل فى الإرادة العقلية. وطبقاً لهذا فإن "الخير النهائي لى" "هو" ما يجب أن أرغب فيه إذا كانت رغباتى متوافقة مع العقل كما نجد ذلك لدى سيدجوك فى "طرق علم الأخلاق". فالإرادة السلطوية هى الإرادة التى أوافق عليها إلى المدى الذى أراه مناسباً والصفة والمرتبطة بمثل هذه الإرادة تتوقف على الضرورة التى تتبع فيها النتائج من القضايا. ويرتبط بهذه الفكرة التقليد الخلقي الذى يتعرف على الضمير بالعقل والصدق بالحقيقة، وكذلك التقليد الدينى الذي يربط سلطة الإله بالعلم بكل شيء[4].

---

(1) Ibid, p. 108.

(2) Durkheim, Choix dl texted 1911, p. 160-161. نقلاً عن بيرى، المرجع السابق

(3) B. Bosauquest, in the international Grisis in its Ethical and psychological Aspects 1915, p. نقلاً عن بيرى، المرجع السابق أيضاً

(4) R. B. Perry, General. P. 109.

هذه هى الأنواع المختلفة من السلطة سواء كانت داخلية أم خارجية وكلها تحدد ذلك المفهوم الأخلاقي، الذى يشير إلى النفوذ المعترف به كليا لفرد أو لنسق من وجهات النظر أو لتنظيم مستمد من خصائصه وقد تكون أخلاقية داخلية أو سياسية خارجية. إلا أن المبالغة فى الخضوع للسلطة وإساءة استخدامها تؤدى فى التحليل النهائي إلى فقدان الثقة فى السلطة أو العبادة العمياء لها.

ويرى بيرى أن حقيقة السلطة مع أهميتها فى تفسير أسباب السلوك الإنساني، لا تفسر المثل الأعلى ذاته، وكذلك لا تفسر ذلك الطور الناضج من الحياة الأخلاقية الذى يتخذه الناس بعد فهم المثل الأعلى من اجل غايته المثالية[1] ونجد فى تاريخ العلم والإنسانية كثير من العلماء الذين رفضوا بشجاعة مثل هذه السلطة التى تبغي السيطرة على عقول البشر، مثال ذلك جاليليو (1564–1642) الذى يقول "فى أمر استحداث الأمور الجديدة من ذا الذى يستطيع أن يشك فى أن أسوأ حالات الفوضي سوف تحدث عندما تضطر العقول التى خلقها الله حرة أن تخضع بعبودية إلى إرادة خارجية؟ عندما يطلب منا أن ننكر حواسنا وأن نخضعها لنزوات الآخرين؟ عندما ينصب أناس مجردين من أى كفاية حكاماً على الخبراء المتفوقين ويمنحون السلطة ليعاملوهم كما يشاءون؟ هذه هى المستحدثات الكفيلة أن تسبب خراب الشعوب وتقويض الدولة"[2].

3 – النزعة الآمرية "القانونية"

والمفهوم الثالث الخاطئ للأخلاق يطلق عليه اسم النزعة الآمرية حيث تتطابق الأخلاق مع مجموعة من الأوامر والقوانين. وهذا المفهوم يهتم بالشكل أكثر من المضمون أو يتبع الحرف بدلاً من الروح ومن هنا فإن بيرى وإن كان لم يصرح بذلك ينتقد كل الأخلاق الشكلية الصورية والمقصود بها مذهب كانط فى الواجب، الذى

---

(1) R. B. Perry, Realms of Value, p. 89.

(2) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان ص15 من كتاب جورجيودى سانتيلانا "جاليليو جاليلي: محاورة عن مذاهب العلم العظيمة" 1953 ص10.

يثير احترامنا ويوجب طاعتنا، وهو لا يتوقف على رغباتنا فى تحقيق نتائج معينة بل حتى لا يقرر فعلاً بعينه يوجب على الإنسان إتيانه، وكل ما يفرضه علينا أن نواصل طاعته لذاته، فإن الإنسان لا يكون فاضلاً لأنه يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته – وأن كان له أن يفعل ذلك – بل لأنه يحاول أن يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشر جميعاً وأنه يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا ويطاع لذاته من أجل ذلك سماه كانط أمراً مطلقاً[1].

وكانط لا يقتصر على القول بأن الميول الطبيعية لا صلة لها بالأخلاق بل يرى أن الأفعال الوحيدة التى تعد أخلاقية هى التى تؤدى احتراماً لهذا القانون. "على أن من المعترف به أن هذا حكم قاس"[2]. ويرجع اشتهار كانط بالصرامة الأخلاقية ليس لقوله بأن الأفعال ينبغى أن تؤدى وفقاً لمقتضيات الواجب بل لقوله أنه ينبغي القيام بها من أجل الواجب وليس من أجل أى سبب آخر. ونستطيع أن نتبين رأيه من فقرة موجزة يقول فيها:

"إن مساعدة الآخرين حين يستطيع المرء واجب وهناك إلى جانب ذلك نفوس كثيرة لديها من النزوع إلى التعاطف ما يجعلها، دون أى دافع آخر من الغرور، تجد لذة باطنة فى نشر السعادة من حولها وتغتبط لرضا الآخرين مثلما تغتبط لرضائها الخاص ومع ذلك فإني أذهب إلى أن أى فعل من هذا النوع مهما كان قوياً محبباً إلى النفوس، ليست له مع ذلك قيمة أخلاقية أصيلة. وهو يستحق الإطراء، ولكنه لا يستحق الاحترام أو التبجيل، إذ إن القاعدة التى يسير عليها تفتقر إلى المضمون الأخلاقي، إلا وهو أداء مثل هذه الأفعال، لا عن ميل وإنما بحكم الواجب"[3].

---

(1)د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ص394.

(2)هنتر ميد: المرجع السابق، ص294. ورغم هذا الموقف "لابد وأن نشيد هنا بموقف كانط من الأخلاق الذى دفعه إلى وضع "ميتافيزيقا للأخلاق" وبذلك فتح أمام الفلسفة بابا جديداً للبحث والدراسة. ولا شك أن ميتافزيقا الأخلاق سوف تكون أكثر وقعاً من الميتافيزيقا النظرية البحتة، ومهما كان نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية فإنه استطاع أن يقيم على أنقاضها ميتافيزيقا عملية جيدة". وما يريد تأكيده بيرى ليس الأخلاق الميتافيزيقية، ولكن الواقعية وليس المبادئ العقلية الصورية ولكن التجريبية المعاشة.

(3) R. B. Perry, Realms of Value, p. 89.

إن الأخلاق تحتاج قواعد معينة لتنظيمها ترتبط بواقع الحياة ولا تكون مجردة، فينبغي باستمرار فهم أن المبدأ من أجل الحياة وليس العكس. "أن للتنظيم الأخلاقي قواعد يراعيها أعضاؤه وحين تفصل القواعد عن تنظيمها تصبح مطلقة، وبالتالي تصبح شكلاً بلا روح، ولا تعبر عن الحياة ووفرتها وخصوبتها. ومن هنا فلا ينبغي الفصل بين الشكل والمضمون أو الحرف والروح فكلاهما يتكامل. لكن التأكيد على قاعدة أو أمر مع عدم مراعاة المضمون فهذا ما يرفضه تماماً، فالأخلاق مستمدة من الحياة وليس من المذاهب الفلسفية[1]. فقد تابع بيرى هنا فى مجال الأخلاق مثل بقية مجالات القيمة فى نظريته فلسفات الحياة التى شاعت فى القرن التاسع عشر كما يقول اندريه ريك.

4 – الطوبارية:

والمفهوم الرابع الخاطئ للأخلاق يرجع إلى تلك الفجوة الواسعة التى تفصل بين هدف الأخلاق وبلوغ هذا الهدف.

والموقف الطبيعي للأخلاق أن تكون بعيدة المنال. وعلينا أن نعترف بهذا البعد، ونحاول الوصول إليها أما ما يطلق عليه (اليوتوبية) فتمثل طلاقاً وانفصاماً لا هوة. فهى تتفق مع الأخلاق فى مطلب الكمال، لكن الخطورة أنها لا توضح طريق مرسوم أمام الحوادث يؤدى إلى المثل الأعلى البعيد، فهذا الطريق أو تتابع الحوادث هو الذى يعطى المثل الأعلى مكانته، وحين ينفصل المثل الأعلى عن مجال السلوك الحاضر، وينقل إلى عالم آخر، فهو يتوقف عن أداء دوره كمثل أعلى يتحقق[2]. وبناء على هذا يقسم بيرى الناس إلى معسكرين متضادين: من يتجاهلون المثال، وذلك بانشغالهم بالحاضر، وأولئك الذين لا يفعلون شيئا فى الميدان العملي لأنهم يحلمون بالمثال".

والأوائل هم الانتهازيون الذين يعملون دون وجود غاية لعملهم فبدون مثل،

(1) Josph Blau, The Man and Movement of the American philosophy, p. 289.

(2) R. B. Perry, Realms of Value, p. 90.

يصبحون خادمين للأوضاع كما هى، "والفريق الثانى هم المثاليون: الذين يحلون صورة المثال مكان تحقيقه. فهم يعالجون قصر نظر الفريق الأول ببعد النظر حتى أنهم لا يرون ما يحدث حولهم. ويبرى هنا على مستوى الأخلاق يرفض كل من المثالية والمادية، فأحدهما لا تتجاوز الواقع والأخرى لا تقترب منه. بينما تنطلق الواقعية الجديدة من الواقع رابطة إياه بالمثل الأعلى من أجل تحقيق هذا المثل، فالحياة الأخلاقية تحتاج إلى رجال قادرين على أن ينقلوا أبصارهم بين القريب (الواقع) والبعيد (المثال) [1].

تصحيح هذه الأخطاء الأربعة هو بداية الأخلاق، ومن هنا فينبغي على البشر إكمال جوانب النقص والعجز فى هذه المفاهيم المبتورة بأن يوافقوا بين المصالح دون القضاء عليها بالتعامل مع السلطة دون عبودية لها، ومراعاة القواعد من أجل الغاية، والسعى فى طلب الهدف عن طريق سلسلة من الأعمال الفعالة المتتابعة جاعلين نقطة البدء من هنا ومن الآن.

والأخلاق هى محاولة الإنسان للتوفيق بين مصالح واهتمامات متصارعة. وذلك بمنع النزاع وإزالة الشقاق، والتقدم من التناسق السلبي لعدم الصراع إلى التناسق الإيجابي للتعاون. هى حلا للمشكلة التى يخلفها الصراع بين مصالح شخص واحد وأكثر "على مستوى الفرد تحول الصراع بين دوافعه المختلفة إلى حياة قوية متحدة تكون فيها الاهتمامات المختلفة متعاونة نحو غاية معينة محل الضعف الناتج من التشتت الداخلي. وينطبق هذا الوصف على أخلاق الجماعة سواء كانت الأسرة أم المجتمع. معنى ذلك أن الأخلاق تحدث عن طريق (التنظيم) الشخصي والاجتماعي. ويبدو ذلك فيما يطلق عليه بيرى نظرية السعادة التوافقية والتى توضح موقفه التكاملي فى القيم والأخلاق.

---

(1) R. B. Perry, Realms of Value, p. 90.

ثالثاً: السعادة التوافقية:

لا ينكر بيرى وجود الأخلاق، بل يدلل عليها ويهتم بتأكيد "برهان المعرفة الأخلاقية"، فالأخلاق موجودة كهدف يسعى فى طلبه، ولها مثلها الأعلى، تتخذ من صراع الاهتمامات نقطة بداية ومن تناسق الاهتمامات هدف مثالياً لها. "الأخلاق هى محاولة التوفيق بين اهتمامات متصارعة تمنع النزاع حين يهدد، والشقاق حين يحدث وتتقدم من الموقف السلبي لعدم الصراع إلى الموقف الإيجابي للتعاون. فهى حل للصراع داخل فرد أو مجموعة أفراد"[1]. وحل المشكلة بالنسبة للفرد يكمن فى حالة يكون فيها كل دافع متخذاً مكاناً محدداً وتتعاون الاهتمامات نحو هدف واحد. وينطبق نفس الأمر على أخلاق جماعة اجتماعية، فيمضي من خلية الأسرة البسيطة إلى الإنسانية ككل. وعلى ذلك تتناسب قوة أية دعوة فى السلم الأخلاقي مع سعة تمثيلها. فما يناسب كل اهتمامات شخص يفوق ما يناسب جزء منها فقط، وما يناسب كل الناس يقوى ما يناسب البعض فقط.

ويعبر اسبينوزا – الذي يعتمد بيرى على كثيراً من أفكاره – عن ذلك بقوله: "إنه لقانون شامل للطبيعة أن أحد لا يترك ما يعتقد أنه خير إلا أملاً فى خير أعظم، أو خوفاً من ضرر أكبر ولا يقبل شراً إلا تجنباً لشر أعظم منه أو أملاً فى خير أكبر، وبعبارة أخرى يختار كل فرد ما يبدو له أعظم الخيرين وأهون الشرين[2].

ويؤكد اسبينوزا أن هذا القانون إنساني كما يتضح من قوله "لقد تعمدت أن أقول ما يبدو فى لحظة الاختيار أعظم الخيرين وأهون الشرين ولا أقول إن الواقع نفسه يكون متفقاً بالضرورة مع حكمه وبالرغم من أن هذا القانون الإنساني إلا أنه قانون طبيعي عام وشامل (لاحظ أن طبيعى يعنى إلهي فى مذهبه القائل بوحدة

---

(1) R. B. Perry, Realms of Value, p. 90.

(2) يربط اسبينوزا فى هذه الفترة بين الخير الأعظم والمنفعة، ويمكن ملاحظة هذا المعنى فى حديث بيرى عن نظرية القيمة المقارنة ومقياس الاشتمال عنده القائم على المنفعة والذى يمكن مقارنته بموقف المنفعة العامة، ويتضح أيضا من استشهاد بيرى بنصوص ماركوس اوريليوس.

الوجود)، وهذا القانون مسطور فى الطبيعة البشرية تحتم أن تضعه بين الحقائق الأبدية التى لا يمكن لأحد أن يغفل عنه"[1].

ونستطيع القول أن بيرى ألم بالمشكلات التى يمكن أن تنشأ حول الاهتمام فى الفرد نفسه، أو بين الأفراد، ولذلك حاول أن يجد أساساً مشتركاً للفعل المتوافق. فالمجتمع ليس شخصياً ولا يمكن معاملته بوصفه كذلك بل هو تآلف أو علاقات متداخلة من البشر وهذا التآلف أو التكوين يؤثر الأشخاص – فى نطاقه – بأفعالهم كل منهم فى الآخر، وبالتالي فمن الممكن أن تتكامل الاهتمامات فى ثنايا الأهداف المشتركة والأمل معقود على تحقيق تكامل بناء بين مصالح البشر المتعارضة فى المجتمع. ويعبر عن ذلك التعاون الخير. "فالأخلاق باعتبارها هدفاً تقدمياً على نحو موصول، تتطلب تكامل الاهتمامات فتصبح متناسقة دون أن تفقد شخصيتها والسبيل الذى يتم به ذلك هو منهج الوفاق التأملي The Mothed of reflective agreement[2] وللتأمل أهميته، حيث تتكامل الاهتمامات عن طريقه "فالاهتمامات تتكامل عن طريق التأمل"[3]. إن تأملا يحدث عند خلق الإرادة الشخصية ترجع فيه الاهتمامات المختلفة لنفس الشخص، فيدفعها لتعلن رغباتها، وهو يتغلب على التأثيرات الخاصة بالنسيان وعدم الترابط، ويحدد أبعاد الزمن. ويتوقع اهتمامات المستقبل، مراعياً الاهتمامات الضعيفة والفاترة فى اللحظة الحالية، ويلقى الضوء على العلاقات السببية بين اهتمام وآخر. ومن التأمل تصدر أحكام تحقق التوافق والتناسق الخطط والتوقيت.. الخ.

والإرادة الشخصية التى تصدر عن التأمل ليست هى أقوى الاهتمامات القائمة أو التى تحدث بعد صراع قوى متعارض. وهى لا تتدخل فى جانب ما دون آخر، لكنها تقف فى الوسط على نحو شبيهة بموقف الطاقة الموجهة، إنها تصبح اتجاهات

(1) اسبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ص381.

(2) R. B. Perry, Realms of Value, p. 92.

(3) R. B. Perry, Realms of Value, p. 92.

دائمة أو طابعاً مميزاً أو دستوراً شخصي غير مدون[1]. وهذه الإرادة الشخصية التي توجد لدى كل فرد إرادة وقتية، وحين تكون إرادة مستنيرة تراعى إرادات الآخرين فى نطاقه اهتماماتها فهى غائية أخلاقية.

ومن المهم التأكيد أن العلاقة بين الإرادة الشخصية التى تصدر عن التأمل وبين الاهتمامات المتعددة للشخص أشبه ما تكون بعلاقة محكومة أو تحكم وهى تصلح أن تكون نوعاً من الضبط أو الرقابة تستخدم حين تميل بعض الاهتمامات الخاصة إلى أن تجاوز حداها، فهى بمثابة حارس ينظم كل الاهتمامات المختلفة.

وهناك بالإضافة إلى هذه الإرادة، الإرادة الاجتماعية[2]. ويجب أن نفرق بينهما منذ البداية، فبينما تصدر الإرادة الشخصية عن التأمل تصدر الإرادة الاجتماعية عن الاتصال والمناقشة. وتسعى كل منهما لإحلال التناسق محل الصراع، و يكمن الاختلاف بينهما فى أن الإرادة الشخصية تتكون من اهتمامات شخصية مرتبة بينما تكون الاجتماعية من أشخاص. ويفيض بيرى فى الحديث عن هذه الإرادة الاجتماعية الأخلاقية Socialmoral will، وعنده أن خلق إرادة اجتماعية من إرادات شخصية يعتمد على الإحسان، أى اهتمام إيجابي لشخص باهتمام شخص آخر. ويطلق على ذلك أيضاً اسم "التعاطف" وهى الملكة الإنسانية التى تتخيل القيم وتضاعفها[3]. لتقضي بها على العوائق التى تحول دون توسيع مجال القيم وأهمها استغراق الفرد فى ذاتيته. وفى هذه الحالة يصبح الآخر إما وسيلة لغاياته الخاصة المقررة أو عقبة لها، أى أنه يصبح إما قيمة إيجابية أو سلبية. وفى هذا يقول بيرى: "فى الضوء الساطع المنبثق من رغبات الإنسان الخاصة المحسوسة يحتجب الحقل الشاسع لرغبات الآخرين حوله وتحتجب كذلك آمالهم ومخاوفتهم وأفراحهم وأحزانهم. ويعيش الإنسان فى عالم إقليمي صغير، وقد اعتنق جزء ضئيلاً جداً من

(1) R. B. Perry, Realms of Value, p. 93.

(2) Ibid, p. 94.

(3) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان، ص45.

قيم العالم الأكبر"[1]. والعلاج الوحيد لهذا التعامل هو التعاطف،أى قوة الشعور التى تتغلغل إلى أعماق الآخرين وتشارك فى اتجاه حياتهم العاطفية[2].

والقول إن الإنسان يتعرف عن طريق التعاطف عن نكهة المسرات المتنوعة التى تتيحها الحياة، ومعناه أنه قد اختار بذكاء وإن اختياره لم يأت عن قصور وعجز. وهذا يجعله يتصرف وكأن اهتمامات ومصالح الآخر هى مصالحة الذاتية. أى أن يعترف الشخص بمصالح الآخر ويحاول إيجاد مجال لها بالإضافة إلى اهتماماته، ونفس هذا ينطبق على الآخر الذى يعمل بدوره على احتضان مصالح الأول، فلدى كل منهما المشكلة نفسها وهى التوفيق بين اهتماماتهما، حتى يستطيع كل منهما أن يستعمل، ويحقق الضميرين "نحن"، و"لنا" بلسان الآخر. وعلى ذلك يكون الشكل الاجتماعي للإرادة الأخلاقية هو اتفاق لإرادات شخصية ويكون "الإحسان" أو "حب الخير" المستقل الشرط الضروري لها. وتوجد عوامل أخرى كثيرة تؤدى إلى مثل هذه الموافقة وهى فى مجموعها تؤلف منهج الوفاق التأملي. وأول شرط للوفاق هو الرغبة فى الاتفاق لا أن يحصل على أكثر ما يمكن من الجانب الآخر. وعلى ذلك فلكى تحصل على اتفاق عملي أو أخلاقي فمن الضروري أن يتأثر كل إنسان كما يتأثر الآخر من أجل بلوغ تناسق فى الغرض والأداء. هذا هو المعيار الخلقي أو المثل الأعلي الذى يطلق عليه اسم السعادة التوافقية harmonious happtiness "فأى مقصد يكون خيراً حين يكون موضوع اهتمام إيجابي، وهو خير من الوجهة الأخلاقية عندما يكون الاهتمام الذى يجعله محققاً التناسق والتعاون"[3].

فالحياة الخيرة من الناحية الأخلاقية يمكن أن توصف بأنها شرط للسعادة المتناسقة، وهو شرط تكون فيه كل الاهتمامات والمصالح إيجابية، وذلك بزيادة

---

(1)المرجع السابق، ص46.

(2)المرجع السابق، ص46.

R. B. Perry, Realms of Value, p. 104.(3)

الأعضاء وتعاونهم"[1] وعلى ذلك فالسعادة تنسب للشخص ككل وهى بهذا تتميز عن اهتماماته الجزئية. فهو سعيد مدامت كل دلائل المستقبل مباشرة ومادام يستطيع مواجهة الآمال المرجوة ويصاحب اهتمامه الحاضر بالرضي عن اهتماماته التى استحضرت للوعى عن طريق الخيال والتأمل. ومن هنا يؤكد بيرى على الوسيط الأخلاقي المسئول[2]. فميدان الأخلاق محدد بحدود الكائنات التى يدفعها الاهتمام ويقف كل اهتمام مع الآخر فى علاقات من التناسق أو الصراع. وبالتالي "ففى عالم لا يوجد فيه عقل لا توجد أخلاق. فمجال الأخلاق مقصور على كائنات تستطيع أن تفهم تأثير اهتمام فى آخر وتخضع لأحكام وضوابط طبقاً لذلك[3].

وخلاصة الأمر أن الأحكام الأخلاقية تصدر عن كائنات هى نفسها كفء لإصدار الأحكام. والفاعل الأخلاقي المسئول أو الملام كائن عقلي فى هذا المعنى، ومن هنا يحقق سعادته. والمجتمع السعيد مجتمع يتكون من رجال سعداء يستمد كل سعادته من سعادة الآخر. وحسب مبدأ السعادة التوافقية يكون الخير الشخصي أحسن أخلاقياً من الخير الذى، هو جزء من الاهتمامات المكونة له. ومن ثمة يكون الخير الاجتماعي أحسن أخلاقياً من الخير الشخصي ويكون خير الإنسانية أحسن من خير أى جماعة أصغر، إن فسرت ذلك حسب مبدأ الاشتمال فإنه يعنى أن الاتساقات الأكبر ينبغي أن تشمل على الاتساقات الأقل. وهذا الرأى يعارض رأيين آخريين هما:

– الفردية المتطرفة أو الرأى الذى يضحى فيه بخير الكل فى سبيل خير الأعضاء.

– والمذهب الجماعي الشمولي أو العضوى الذى يضحي فيه بخير الأفراد فى سبيل خير الكل، ويتطلب مبدأ التنظيم الأخلاقي أن يتقدم خير الكل على الخيرات

---

(1) R. B. Perry, Realms of Value.

(2) Ibid, p. 112.

(3) Ibid, p. 112.

المتعددة للأفراد[1]. ومن هنا تبدو "الأخلاق عملية موصولة لا تنتهى"[2].

ولا يدعى بيرى، ولا أى شخص آخر نجاح تطبيق مبدأ الوفاق التأملي ولكن كل ما يمكن أن يقال إنه "ممكن إنسانياً" فإن كان الوفاق التأملي هو المبدأ الأخلاقي فينبغي أن يكون الإنسان مستعداً للإقرار بأنه لا يوجد دائماً حل أخلاقي لمشكلة من مشكلات الصراع، بل يوجد طريق لهذا الحل. فالأخلاق مسار للمحاولات وبذل الجهد. وهذا يعنى أنها مسعى وليست صيغة تركيبية جاهزة. وعلى ذلك فكل ما فى وسع الفلسفة الأخلاقية أن تفعله هو أن تحدد الهدف الأخلاقي. وكل ما يستطيعه المصلحون الأخلاقيون هو أن يحضوا الناس على السعي وراء الهدف. "إنه إن لم تنشد الأطراف المتنازعة سبيل الوفاق فليس هناك حل أخلاقي"[3].

ويمكن إيراد رأى بيرى فى السعادة التوافقية بالقول إنه موقف توفيقي بين نظرية الواجب عند كانط، والمنفعة عند بنتام وجون ستيورات مل وباستعراضهما هنا يتضح معنى السعادة التوافقية.

1 - الواجب:

يتعرض بيرى لمفهوم الواجب على ضوء تعريفه للقيمة وعلى أساس من موقفه الواقعي التجريبي. ومفهوم الواجب هو قلب فلسفة كانط الأخلاقية التى قدمها فى "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، عام 1785، ثم "نقد العقل العملي" عام 1788، وفى كلا الكتابين كان كانط فى مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية فى الأخلاق، وقد أنكر ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال من لذات وآلام، أو منافع ومضار، وجعل قيمة الأفعال قائمة فى باطنها وليس فى الغايات التى تقوم خارجها ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية فى الواجب لا فى الخير.

(1) R. B. Perry, Realms of Value, p. 106.

(2) Ibid, p. 100.

(3) Ibid, p. 100.

فهو "يبحث فى" نقد العقل العملي" عن الحرية المتعالية التى تتفق مع العلية التى تسود عالم الظواهر... ويعتقد كانط أن الإنسان يكون حراً إن كان الباعث على أفعاله هو الواجب، الذى يتعين بالأمر الأخلاقي المطلق وكل إرادة تخضع للواجب هى فى نظر كانط الإرادة الطيبة.. والهدف الذى تسعي إليه هو الخير، والذى لا يتحقق إلا بشرط حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله. وهذه المعانى الثلاثة ليست موضوعاً للمعرفة إنما هى موضوع الإيمان الإخلاقي[1].

وفى مذهب كانط يشعر الإنسان بأنه مسئول عن أفعاله طالما كان فى وسعه أن يردها إلى ذاته "العاقلة" وتنتفى مسئوليته متى كان مسوقاً إلى أفعاله بسلطة خارجية، لذلك يطلق على مذهبه اسم "مذهب الإرادة العاقلة". ومعنى ذلك أنه أسس الأخلاق على أساس عقلي[2]. مستبعداً الرغبات فى كل صورها باعثاً على أداء الواجب، وقضى بأن يسير السلوك الخير بموجب القانون الأخلاقي دون نظر إلى ما يحتمل أن يترتب على هذا السلوك من نتائج وآثار. ويصرح كانط بأن الأفعال الإنسانية لا تكون خير لأنها صدرت عن ميل مباشر أو دفعت إليها رغبة فى تحقيق مصلحة شخصية بل تكون خيراً لأنها صدرت من أجل الواجب وهذه هى القضية الأولى لديه. وتتمثل القضية الثانية فى القول بأن العمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى قاعدة صورية من غير اعتبار لرغبة أو هوي، فالأخلاق تفترض انتصارً

(1) وإذا كان كانط فى معالجته العقلية للأخلاق نقلها من ميدان العقل النظري إلى مجال الإيمان "العقل العملي" ففى كتاب "الدين فى حدود العقل 1793" يؤكد أن الدين لا يرتبط بالعواطف بل بالعقل. وأنه من الخطأ أن يعتقد أن الدين هو الضابط للأخلاق فى حين أن الأخلاق وحدها هي التى يمكن أن توصلنا إلى الدين. فالقانون الأخلاقي العقلي يتفق مع إرادة الله جل قدره". مقدمة الدكتور نازلي إسماعيل لكتاب كانط مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ص23.

وانظر أيضاً عرض د. حسن حنفي.. للدين فى حدود العقل فى كتابه قضايا معاصرة، الجزء الثانى.. وموقف كانط فى هذا الكتاب يتفق تماماً مع موقف بيرى العام من حيث انتهائه إلى أن الخير الأقصى "القائم على اتفاق إرادات البشر" يساوى الألوهية. وكأن الألوهية والدين تقوم على أساس أخلاقي وليس العكس. وقد أعلن بيرى اتفاقه مع كانط فى آفاق القيمة انظر ص126.

(2) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة، الأخلاق، ص251.

للإرادة على الطبيعة، وهنا تتجلي صرامة الأخلاق الكانطية، فالواجب يبدو وكأنها هو موجه ضد الطبيعة فضلاً عن أن الحياة الأخلاقية كلها إنها تبدو وكأنها هى سلباً لميولنا الطبيعية[1].

فالواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان كما أنه لا يقوم على التجربة الخارجية كانت أو داخلية بل هو يقوم على احترام القانون، هو ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون. يقول: "إن قيمة الفضيلة إنها تزيد كلما كلفتنا كثيراً دون أن تعود علينا بأى كسب حيث يبدو الواجب منزه عن كل غرض، فهو لا يطلب من أجل تحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة، بل يطلب من أجل ذاته. وقد أخذ الكثير من فلاسفة الأخلاق على نظرية كانط فى الواجب نزعتها الصورية المتطرفة، وينبغي التأكيد هنا على هذه المآخذ لم تأت من خصوم المثالية التقليديين بل أيضا من اتباع المثالية الذين يذكرون تزمت المثالية الكانطية، ويقدمون كثير من الملحوظات التى تبدو تصحيحاً وتعديلاً أو تخفيفاً من تزمتها. وكان اتهامه التزمت والتشدد يبدو فى صور شتي هى:

أ - استبعاد الميول والعواطف: على الرغم من أن السلوك الذى ينبع من الوجدان كثيراً ما يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل. وقد جاء هذا النقد من كثيرين منهم الشاعر شيللر 1837 الذى أخلص الولاء لأستاذه كانط ويرى الذى لم يتمسك بالعقل فقط مثل كانط، ولا الوجدان فقط مثل شيللر بل جمع بين الاثنين فى وحدة واحدة هى الإنسان الذى يتجاوز كل الثنائيات حيث يقدم الاهتمام والرغبة سبيلاً للخير.

ب - تحريم الاستثناء من القاعدة الخلقية: وقد أكد جاكوبي فى حملته على كانط مجاهراً أن القانون وضع من أجل الإنسان وليس الإنسان من أجل القانون. ومن أجل هذا كان من الضلال أن يطيع الإنسان القانون طاعة عمياء، وعليه أن يستفتي قلبه. وقد رفض بيرى هذه النزعة الأمرية القانونية التى تركز على الحرف مقابل

---

(1)د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ط3، ص390.

الروح، رفضها بشدة على أنها نوعاً من الأخلاق الناقصة أحادية الجانب[1].

ج - الفصل بين الحساسية والعقل: وقد تفادى بيرى هذا الموقف بفكرته التكاملية التى حددها فى الحياة الوجدانية الحركية[2]. يقول: "لقد تأمر نفوذ كانط من بين الفلاسفة ونفوذ مدارس الأخلاق الصارمة والقاسية فى التفكير العام على خلق زعم يؤيد وجهة النظر القائلة بأن الإلزام الأخلاقي قاطع وغير مشروط بدلاً من أن يكون حرفياً ومشروطاً"[3]. "فالواجب والإلزام ليست غايات أخلاقية نهائية ولكنها تختبر على محط الخير"[4]. وتوجد تأويلات عديدة ممكنة لهذه الناحية الصارمة المتزمتة للالتزام "من الصحيح أن هناك كثيراً جداً من الأمور المقطوع بها غير المشروطة لكنها تعنى فقط حدود المعرفة، فالالتزام الأخلاقي ليس مطلق بدون قيد وشرط، ولكنه غالباً ما يعبر عن ضغط الضمير الاجتماعي، فعاطفة الجماعة تخاطب الفرد مخاطبة قطعية، ولن تسمع إلى أعذاره، وعلى ذلك فهو يقول الحق لأنه يرغب فى أن ينال احترام معاصريه[5].

ليس هناك إذن حق فى ذاته أو خيراً فى ذاته. فالحق هو ما يؤدى إلى نتيجة معينة خيراً كانت أو منفعة أو جمال. و"طبقاً للنظرية المقترحة هنا فإن "الحق" يعنى الإفضاء إلى الخير الأخلاقي، والباطل إلى الشر الأخلاقي حيث يؤدى الأول إلى التناسق والثانى إلى النزاع والصراع"[6]. وإذا فهم الأمر هكذا فإن الحق والباطل قيمتان تابعتان وأداتيان فيما هو حق أو باطل - وكذلك كل الاهتمامات التابعة - قد يؤثران لذاتهما ومن ثم يكتسبان قيمة ذاتية. ويرى بيرى أنه من النادر أن يعتقد إنسان بعدم وجود علاقة مباشرة أو غير مباشرة قريبة أو بعيدة بين الحق والسعادة

(1) انظر المذهب الثالث من مذاهب الأخلاق الخاطئة فى هذا الفصل.

(2) انظر مفهوم بيرى للاهتمام هذا الفصل الرابع والخامس من هذا الكتاب.

(3) R. B. Perry, Realms of Value, p. 110.

(4) Ibid, p. 110.

(5) Ibid, p. 111.

(6) R. B. Perry, Realms of Value, p. 106

وبين الباطل والتعاسة[1]. وعلى هذا الأساس فهناك علاقة مباشرة بين نظريته الأداتية هذه وبين مذهب المنفعة العامة فالفعل يصبح حقاً عندما يؤدى إلى خير أخلاقي، أو بمعنى آخر إلى السعادة التوافقية ويصبح باطلاً عندما يؤدى إلى عدم التوافق.

وقد تعبر "ما ينبغي" عما يريده الفرد لنفسه. إن الإنسان لا يطيق أن يظن في نفسه أنه كذوب، فقد اكتسب مثلا عن نفسه تمنع هذه الفكرة السيئة وترفضها"[2]. ويقترب بيرى بهذا الفهم الإنساني للواجب من مذهبه التكاملي القائم على فكرة المنفعة. يتضح ذلك من تحليله النفعي للواجب؛ فالواجب يستمد من الخير، والخير نسبي بالقياس إلى الاهتمامات والمصالح، ولكنه ليس بالنسبة لمصالح الفاعل الذي واجبه موضع البحث، أن النتيجة الخيرة التي تحدد الواجب، قد تتصل بمصلحة أو اهتمام آخر، أو بكل المصالح والاهتمامات المعنية والتي يعترف بها من قبل من يؤدى الفعل"[3].

وبناء على ذلك يربط الواجب بالسعادة جاعلاً منه أمراً مشروطاً على العكس من كانط، "فواجبي مشروط بفرض هو تحقيق السعادة التوافقية، وحين يؤول الواجب هكذا يكون له طابعاً غير مشروط نسبياً لأي شخص معين، فلا يمكن أن يتفاداه بالتجاهل، أو غض النظر أو اللامبالاة أو الأثرة، وهذا التفسير نفعي وغائي، ومع هذا فهو تفسير عام وليس أنانياً"[4] وفي هذا يتفق بيرى ويقترب من النقد الذي وجهه شوبنهور إلى أستاذه كانط، الذي يرى أن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه كانط هو أنه ظن أن في وسعه تأسيس الأخلاق كلها على أسس صورية سابقة على التجربة[5]. ويرى شوبنهور أن القاعدة الأولى من قواعد الفعل الثلاث

---

(1) Ibid, p. 106.

(2) Ibid, p. 106.

(3) R. B. Perry, Realms of Value, p. 112.

(4) Ibid, p. 112.

(5) د. زكريا إبراهيم – كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة د. ت، ص193.

لا تمثل أمراً مطلقاً بل هى مجرد أمر شارطي يفترض ما يطلق عليه مبدأ التبادل Reciprocite بدليل قول كانط نفسه: إننى لن أستطيع مثلاً أن أريد تحويل الكذب إلى قانون كلي (عام) لأن أحد عندئذ لن يصدقني، كما أن الناس فى هذه الحالة سوف يردون على تصرفي بالمثل وكأن كانط يريد أن يقول لنا: إذا أردت ألا يسئ إليك الآخرون، فلا تسيء إليهم. وتبعاً لذلك فإن الأخلاق إنما تقوم فى هذه الحالة على مبدأ حب الذات ما دام احترامي لمبدأى الأخلاقي هو وليد حرصى على ألا يصيبنى أى أذى أخلاقي من جانب الآخرين"[1].

ويعلق شوبنهور على القاعدة الثانية التى ترى أن الإنسان غاية فى ذاته فيقول أن الغاية هى دائماً وبالضرورة شيء مراد، بمعنى أنها لا توجد إلا بالقياس إلى إرادة تكون فيها بمثابة المقصد أو الغرض المباشر"[2]. وهذا ما يتضح فى قول بيرى بالغرضية، فكل اهتمام أو قيمة لها هدف ومقصد يسعى فى طلبها. فليس هناك قيمة بدون تعلق ما بها. "كما أنها لابد ثانيا من أن تقارن قيمة بقيمة شيء آخر، فالقيمة من جهة نسبية ترتبط بصاحبها ثم هى من جهة ثانية موضوع مفاضلة بمعنى أنها ترتبط بأشياء أخرى، وبدون هاتين العلاقتين يفقد مفهوم القيمة كل ما له من معنى أو دلالة"[3].

وإذا كان كانط يقول: "إن الإرادة التى تصدر قوانين كلية إنما تأمر بالأفعال احتراماً للواجب وليس لأية مصلحة أخرى فهل نكون هنا بإزاء إرادة بدون باعث؟ أو بالأحرى معلول بلا علة؟ إن كانط لينسي أن المصلحة أو الباعث مفهومان متكافئان يمكن أن يحل الواحد منهما محل الآخر مادامت المصلحة إنما هى عبارة عن الوازع، الذى يهمني شخصياً فليست المصلحة سوى تأثير للباعث على الإرادة وبالتالي فإنه حينما يوجد باعث يحدد الإرادة فلابد أيضاً من أن تكون ثمة مصلحة أو اهتمام. وأما حينما يتقدم كل باعث يمكن أن يحرك الإرادة فإنه هيهات

(1)المرجع السياق، ص194.
(2)المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3)

للإرادة فى مثل هذه الحالة أن تحقق شيئا. وإذا كان قد تصور أن هناك أفعالاً تخلو تماماً من كل باعث أو من كل مصلحة كأفعال العدالة وحب الإنسانية فإن هذه الأفعال ليست نزيهة نزاهة خالصة، أو هى بالأحرى ليست خلو تماماً من كل اهتمام أو وازع أو باعث"[1].

وبسبب حقيقة أن الدعوة إلى خير أكثر تجب الدعوى إلى خير أقل، غالباً ما تؤكد سيادتها، يكتسب الواجب صفته التجريبية الكريهة، فالواجب مستقل عن الميل الراهن وهو يقف ضده إذا اقتضى الأمر، وهنا يؤلم الواجب، لكن الألم ليس هو الواجب، أن الواجب يمكن أن يكون غير مؤلم، إلا أنه مع ذلك يظل واجباً دون نقص. فالصفة الجوهرية لأى كيان – شخصي – لكى يكون له مميزات أخلاقية هى الاهتمام أو المنفعة. فميدان الأخلاق مرتبط بالكائنات التى تدفعها المصلحة أو الاهتمام ويتضح ذلك فى علاقات التوافق والصراع. وكل عضو فى مجتمع سعيد متوافق ينبغي أن يلائم بين مصالحه ومصالح الآخرين، ولكى يفعل ذلك ينبغي أن يكون على وعي بالمعنى الاجتماعي لما يفعل[2]. وهنا ومن خلال مفهوم السعادة التوافقية ينتقل بيرى من خير الفرد إلى خير المجموع وهو فى هذا يتفق مع سارتر فى تطوره الأخير الذى يتضح فى "الوجودية فلسفة إنسانية" حين يقول: "إننى لا أستطيع أن أجعل من حريتي هدفاً إلا إذا نظرت إلى حرية الآخرين أيضا باعتبارها هدفاً لى" ويضيف: "أن ما نختاره هو الخير دائماً، وليس هناك خير بالنسبة إلينا كأفراد إلا إذا كان كذلك أيضاً بالنسبة إلينا كمجموع"[3].

إن جوهر الأخلاق أن يتقبل كل فاعل أخلاقي مصالح الآخرين، كما يتقبل مصالحه وأن يضع نفسه موضع الآخر. وأن يضع الآخر مكانه وبهذا يتعرف على

---

(1)المرجع السابق، ص195، 196عن

Sohopenhauir: Gritique du fondement de la Morale, Alsan, Paris p. eff.

R. B. Perry, Realms of Value, p. 113.(2)

(3)جان بول سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية.

مصلحة ما بأنها مصلحة فى ذاتها من حيث هى مصلحة مهما كـان الـشخص الـذى تنسب إليه. وينبغي أن يعطى المكان الأعلى للقانون الإنساني بين كل القوانين، وهو ذلك القانون الذى يتخذ تحقيق مصالح الناس جميعاً هدفاً غائياً تخضع له الفـضائل والشرائع والقوانين، وممكن أن يقال عنه إنه الدستور الأخلاقي.

يتناول بيرى مذهب كانط الأخلاقي العقلي فى حديثه عـن النظريـات المختلفـة التى حاولت تقديم براهين للمعرفة الأخلاقية ويعـرض رأيـه (رأى بـيرى) الـذى يرفض استنتاج الأخلاق من العقل ويشيد فى الوقـت نفـسه بتـصور كـانط للمثل الأعلى الأخلاقي الذى يكون فيه الأفراد غايات أخلاقية فى مجتمع متناسـق. ويـرى أن رويس فى كتابه: The Religious Aspect of philtsophy قد عبر عـن هـذا المثـل الأعلى الكانطي بشكل أقرب إلى مفهوم السعادة التوافقية لديه. وذلك فى قولـه: إن لم نستطيع تحقيق المثل الأعلى الجديد تحقيقاً تاماً، أو إذا لم نصل إلى التوافـق المطلـق، فلا يزال فى وسع الإنسان أن يسير على ضوء المثل الأعـلى. إن الإنـسان يستطيع أن يقول: "إننى سأتصرف وكأن كل هذه الأهداف المتصارعة أهداف. ويقول رويس: "إن الخير الأقصى ممكـن إذا حققـت الإرادات المتـصارعة بعـضها الـبعض تحقيقـاً كاملاً""[1]. وقد أثر هذا الفهم لكانط عبر رويس فى بيرى تأثيراً عظيماً ويحس بـيرى بذلك، وإن كان يشير إلى تأثره الأكبر بجيمس الذى يتفق مبدؤه الشمولي كما عرضه فى "الفيلسوف الأخلاقي والحياة الأخلاقية" مع فكرة رويس السابقة[2].

ويتضح من قول بيرى بالقـانون الأخلاقـي الـذى يتخـذ مـن الإنـسانية غايـة وهدف صحيح، الواجب الكانطي، لكنه واجب اتخذ صورة إجرائية تجريبية مقابـل صورته الكانطية الصورية، ويتضح أيضاً أنه لا يعارض بين الواجب والمنفعة وصار من الأخلاق أن نحاول بيان الصفة الأخلاقية لمذهب المنفعة الذى عومـل أخلاقيـاً على أنه مذهب غير أخلاقي.

(1)المرجع السابق نفسه.

Ibid, p. 126.(2)

2 – مذهب المنفعة العامة Utilitarianism

تعد نظرية بيرى التجريبية الطبيعية امتداداً وتطويراً للأخلاق التجريبية الإنجليزية التى يطلق عليها اسم مذهب المنفعة العامة. والتى انتشرت فى شتي مجالات المعرفة البشرية: اللاهوت والاقتصاد، والسياسة، والتشريع وتمثلت أخيراً لدى الفلسفة العملية عند ديوى وبيرى[1]. والنفعية كما يقول ديفيد سون تعني: "أفضل الأشياء التى توافق عناصر طبيعة الإنسان كلها، كما تعنى ما يمكن أن يؤدى إلى خيره وخير غيره"[2] ومع هذا فقد نشأ عن لفظي "مذهب المنفعة" و"النفعية" خلط وسوء إدراك، فهما إذ يستخدمان مع الأهداف والجهود الإنسانية يبدو فيهما طعم الأنانية والاستغلال ولهذا يحس عامة الناس شيئاً من ضعة فى الأشياء التى تدلان عليها.. إلا أنه ينبغي إلا ينظر إلى المنفعة بهذا الاحتقار، كما ينبغي إلا نحدد مفهومها هذا التحديد الضيق[3]. وإذا كان الاستعمال الدارج لهذا المفهوم جعله يضيق ويقتصر على المجالات الدينامية، الرغبات ونواحى النشاط الإنسانية وجملة ما لايطبق من الترابطات الشائنة. نعرض موجز له ربما يوضح معناه الحقيقى.

ترجع المنفعة العامة إلى المذهب الذي يعد اللذة خير أسمى وأساساً لكل قيمة وهو ما يطلق عليه مذهب اللذة، وله صورتان أحدهما نفسية والأخرى أخلاقية. وما يهم هنا هو الصورة الثانية نظراً لأن الأولى تنكر الإلزام، وداخل مذهب اللذة الأخلاقي هناك اتجاهين إحدهما مذهب اللذة الأناني القديم لدى كل من ارستبوس المتطرف، وأبيقور المعتدل. مقابل مذهب اللذة الاجتماعي الحديث وهو ما يعرف بمذهب المنفعة العامة، والذى نشأ فى القرن التاسع عشر على يد بنتام وجيمس مل وجون ستيورات مل وليسلي ستفنسون، وهربرت سبنسر وغيرهم[4] وتنحصر وجهة نظر أصحاب هذا المذهب فى أن اللذة أو السعادة هى وحدها الخير الأقصى،

---

(1)انظر د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق، فلسفة الأخلاق ص207.
(2)وليم ديفيدسون: النفعيون، ترجمة محمد إبراهيم زكي، مكتبة نهضة مصر، ص4، 5.
(3)المرجع السابق ص5.
(4)د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ونشأتها وتطورها.

أى المرغوب فيه لذاته دون نتائجه، والضرر والألم وحده هو الشر الأقصى. وينشأ عن هذا أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيرة إلا متى حققت أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً فإن أدت إلى ضرراً أو عاقت نفعاً كانت شراً وبهذا توقفت الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها وأصبحت المنفعة مقياس الخيرية ومعيار التقدم[1]. وقد كان لبنتام فضل التحول من مذهب اللذة القديم إلى المنفعة العامة. ويتضح موقفه من الفقرة المهمة التى اقتبسها الكثيرون من كتابه "مبادئ الأخلاق والتشريع" التى يقول فيها: "خلق الإنسان خاضعاً لحكم سيدين قاهرين: الألم واللذة وهما وحدهما اللذان يدلان على ما ينبغي أن يفعل كما أنهما يحددان ما سوف نفعل، فهما مصدرا الصواب والخطأ من ناحية، وسلسلة الأسباب والنتائج من ناحية أخرى وهما اللذان يتحكمان فى كل ما نقول وكل ما نفكر، وكل جهد نبذله كى نتخلص من غيرهما جهد ضائع، وأن مبدأ المنفعة ليعترف بهذا الخضوع لهما فهما الأصل وذلك لكى نحقق السعادة على يد المنطق والقانون، ولهذا كان مبدأ المنفعة أساس عملنا الراهن[2]. وينتقل بنتام إلى تعريف مبدئه فى المنفعة بأنه، "ذلك المبدأ الذى يتوقف فيه استحسان أى فعل أو استهجانه على ما يبدو لهذا الفعل من اتجاه إلى زيادة أو نقص سعادة الطرف الذى يكون الفعل متعلقاً بمصالحته"[3].

وقد وضع بنتام علم حساب اللذات وضمنه سبعة مقاييس تقاس بها اللذة التى كانت عنده غاية السلوك والباعث الوحيد على إتيانه وهى شدة اللذة، وديمومتها ومدى اليقين مع تحقيقها ومبلغ احتمال وقوعها وخصوبتها (أى مدى ما يحتمل أن يتولد عنها الذات)، وصفاؤها (تحررها من الآلام) ومبلغ شمولها فى امتدادها للآخرين[4].

(1)د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق.

(2) R. B. Perry, General theory of value, p.

وأيضا ديفيدسون النفعيون ص29، د. الطويل.. فلسفة الأخلاق ص145-149.

(3)المواضع السابقة الصفحات نفسها.

(4)د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق ص.

ويتضح من مقاييس بنتام مدى التشابه بينها وبين مقاييس القيمة لدى بيرى، لكن بينما يقيس بنتام بها نوع القيمة، يحدد بيرى بها درجة القيمة"[1] وقد أدخل جون ستيورات مل بعض التعديلات على موقف بنتام، فقد "انتقل من صالح الفرد إلى صالح المجموع، ومضى يحمد تضحية الفرد بذاته من أجل الآخرين، فأقر التضحية بالمنفعة الخاصة فى سبيل المنفعة العامة[2]. أى سعادة المجموع. وإذا كان دافع الكائن الاجتماعي عند النفعين هو السعادة، فإن هذه السعادة ليست ملك الإنسان وحده، فلن يتحقق له الخير إلا إذا تحقق الخير للغير وهم جميعاً تواقون إلى حياة الرضى والشبع، التى هى فى نهاية المطاف حياة لذة"[3] وهذا المذهب على ما يقول وليم ديفيدسون "إنسانى إلى أقصى حد، وعملى إلى أقصى حد. إنه مذهب وثيق الصلة بمعاملات الناس ومصالحهم الحيوية على اعتبار أن هؤلاء يوجدون فى مجتمع يحاول أن يسموا إلى مدارج الكمال والرفعة[4].

ولقد اتخذ بيرى تجاه هذا المذهب الذى تعد فلسفته امتداداً له موقفين مختلفين. فقد رفض أولا أن تكون اللذة والألم هما فقط دوافع السلوك الإنساني، باعتبار أن ميدان الحياة الوجدانية الحركية أشمل من هذين الدافعين، وبالتالي فالقيمة بمعناها العام لا تقتصر على القول باللذة لارتباطها بمفهوم الاهتمام ولا يمكن اعتبار كل من بنتام ومل مؤيدين لهذه الوجهة من النظر التى يدافع عنها[5] وأن كان يميل فى الوقت نفسها للدفاع عن هذا الاتجاه ويوضحه ويطوره[6].

---

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. Realms of value, p.

(2) د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق ص110.

(3) وليم ديفيدسون: المرجع السابق ص7، 8.

(4) المرجع نفسه.

(5) انظر فى كل من. هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية ص432 وأيضا بيرى فى كتابه إنسانية الإنسان حيث يطابق بين المذهب الإنساني، الذى يدعو إليه وبين مذهب اللذة أو المنفعة العامة. يقول بيرى: "إن كانت المنفعة تشير إلى تسخير الوسائل فى سبيل الغاية فمن ذا الذى يتطلب من أى عمل ما شيئا أكثر من أن يحقق هدفه ويخدم أغراضاً أخرى "بيرى إنسانية الإنسان"، ص31، 30.

(6) Mary Warnock, Ethics since 1900, pp. 80-81.

والموقف الثانى نجده فى حديثه عن القيمة المقارنة والمقاييس المختلفة لها وهو فى هذا يتفق مع حساب اللذات عند بنتام وفى هذا يقول Warnock: "لقد حدد بيرى بشكل ضروري ونتيجة تعريفه للخير بأنه الأفضل، أنه ينبغي أن يكون مرغوباً من أغلب الناس وأن الشر هو المكروه من أغلب الناس. وقد قدم معايير أخرى متنوعة نستطيع بها التمييز بين الأفضل والأسوء ولكنها تعود فترتبط بالاهتمامات على الرغم من أن طريقة الحكم ليست فى كل الأحوال عددية، فهناك على سبيل المثال درجات شدة الكره، ودرجات الشمول فى الكره، ولكن ما قدمه هو عبارة عن نوع من حساب اللذات يساعدنا فى الحكم بين الأشياء المختلفة. والفرق بين حسابه وحساب بنتام هو أن حسابه صعب التطبيق"[1].

ويؤكد عالم النفس الشهير مكدوجل فى كتابه "الأخلاق وبعض مشكلات العالم المعاصر" هذا الاتجاه النفعي لدى بيرى[2] والذى أوضحه فى "الصراع الراهن للأفكار" حين يقول: "إن أى نظام اجتماعي يجب أن يحكم عليه عن طريق مقدار السعادة التى يحققها، فالتحدى الكبير للحضارة هو الوصول للسعادة الأكبر عدد من الناس[3]. وحساب اللذات أو مقاييس القيمة قد قال بها بيرى من أجل تحديد درجات القيمة، والخير الأقصى الذى يتجاوز خير الفرد إلى خير المجتمع. وبانتقاله من الخير الفردي "المنفعة" إلى الخير الاجتماعي "السعادة التوافقية" خفف التعارض بين المنفعة والواجب. هذا التعارض الذى يعد من سمات مجال الأخلاق نفسه، الذى ينطوى كما يقول هنترميد على تعقيدات ملحوظة فهناك وجهتين مختلفتين من النظر أحدهما تنظر للأخلاق على أنها فرع للدراسة المنظمة للقيمة وفى هذه الحالة تكون مشكلتنا الأساسية هى: "ما طبيعة الخير؟" ومن جهة أخرى يمكن النظر إلى الأخلاق على أنها دراسة للإلزام وهنا ستكون مشكلتنا الأساسية هى طبيعة الواجب ومصدره.

---

(1) Ibid, pp. 80-81.

(2) William McDougall: Ethics and Modern world problems, 1925, Methuem & Co, Ltd, London p. 40, 131-132.

(3) Ibid, p. 132.

ومن الواضح أن الطريقة الأولى ستكون معنية بكشف ما هو خير أو ما له قيمة، فهي ستدرس أهداف السلوك الإنساني وغاياته المثلي. أما طريقة النظر إلى الأخلاق من خلال نظرية الالتزام فستكون معنية بمشكلة ما ينبغي عمله. وعلى الرغم من أن المشكلة الثانية تبدو أقرب إلى الطابع العملي المباشر من الأولى فإن الفيلسوف كثيراً ما يشعر بميل أقوى نحو المشكلة الأولى وهى البحث عن الخير[1] ولا يشذ بيرى عن هذا، إلا أنه مع تركيزه على تحديد طبيعة الخير يهدف إلى التوفيق بين السعادة والواجب فى إطار نظرية شاملة فهو ينتقل فى نزعته الطبيعية من الموقف البيولوجي إلى السيكولوجي إلى الاجتماعي. بل أنه يتخطي الموقف الاجتماعي بمعناه العلمى الضيق إلى ما يشبه القول بإرادة خيرة كلية تشمل الأفراد جميعاً حتى كانوا لا يريدون إلا ما يحقق التوافق الكلي الشامل.

والأخلاق عند بيرى كما يقول اندريا ريك تقدم المثل الأعلى للخير على أنه اجتماعي، أى أنه خير مثالي يعد بأن يشبع اهتمامات كل أفراد الإنسانية[2] وبالنسبة لجيمس فقد رأى أن بيرى حكم على الموقف الذى يتم فيه إشباع اهتمامات كل الأفراد باستثناء فرداً واحداً على أنه موقف غير مشبع "مرضى" أخلاقياً، ولم يشعر فقط بالشفقة نحو الفرد المستثنى وبالامتعاض نحو الآخرين، ولكن كان مقتنعاً أيضاً أن سعادة الأغلبية لا يمكن أبداً أن تعوض معاناة الفرد الواحد[3]. وقد جاهر بيرى فى أن معيار الشمول يتطلب إدخال الفرد المستثنى بطريقة ما فى مجال السعادة العامة. وما ينطبق على المستوى الفردي من تكامل الاهتمامات يوجد أيضاً فى المستوى الاجتماعي، أن الانسجام الأكثر اشتمالاً للاهتمامات يكون مرغوباً أكثر من التفكك واللاانسجام. فالمجتمع يعرض عرضاً أخلاقياً إلى المدى الذى يمد فيه العون للاهتمامات الخاصة بكل أفراده عن طريق جهود كل أفراده لمساعدة اهتمامات كل الآخرين.

---

(1) هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ص258.

(2) Andrew Reck, Ibid, p. 30.

(3) William James "The Moral philosopher and the Moral life, International of Ethics, 1991, 330-354 in Andrew Reck, p. 30.

وهذا الموقف المثالى الذى يمكن فيه إشباع كل الاهتمامات عن طريق اهتمام الكل باهتمامات الجميع قد تم الإشارة إليه فى الحكم الذهبي للمسيحية، وفى الأمر الجازم الكانطي على أنه الخير الأقصى، وقد أكد بيرى على أن هذا الخير الأقصى مثالي: "إنه الموضوع المثالي للإرادة المثالية". وأضاف: "أن الخير الأقصى هو ذلك المثل الأعلى القابل للتعريف إذا ما تبناه الكل على أنه مثل أعلى فإنه يصبح الأفضل، وهو المثل الأعلى الذى يتم تبنيه وذلك لأن طبيعته الفعلية مكيفة بأفضل صورة لتكون كذلك.

وما يقدمه بيرى فى النظرية العامة من تعريف الأفضل أو الخير الأقصى هو مجرد افتراض وليس حقيقة تاريخية، فهو فرض مصاغ بما يتفق مع معنى الاصطلاح "الأفضل" "ومن هنا فإن له قوة الصدق"[1] وفى "آفاق القيمة" استخدم بيرى اصطلاح "معيار السعادة التوافقية كمرادف لاصطلاح الخير الأقصى" وبتسميته المبدأ الأولى للأخلاق، فإن معيار السعادة التوافقية هو "ذلك التنظيم من الاهتمامات الذى يتمتع فيه كل فرد بعد تدخل وتأييد من قبل الآخريين سواء داخل الحياة الشخصية أم حياة المجتمع"[2]. ومع أن هذا المبدأ معياري فإنه وصفي بالنسبة لبيرى: "عندما يتم أخذ موضوع اهتمام كمقياس يقارن به إنجاز، أو يقارن به إنجازين بعضهم ببعض، فإنه يصبح معياراً وتكون الأحكام التى تؤلف مثل هذه المقارنات أحكاماً معيارية. وحيث أن المعيار والإنجاز يمكن وصفهما فإن المقارنة هى وصف للإنجاز"[3] ومعيارنا مثل أعلى للطموح ومقياس للتقييم. ومع ذلك فإنه "أى المعيار" لا يقرر المضامين الفعلية للسعادة، ولكنه يحكم بأن صراعات الاهتمامات يجب إزالتها إذا ما كنا نريد أن نستمتع بالإشباعات القصوى ودون خلط السعادة باللذة أو بمجموع اللذات فإنها "تتوقف على الإحساس

---

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 687.

(2) P. B. Perry: Realms of value, p. 119.

(3) P. B. Perry: Realms of value, p. 176.

بإيجابية الاهتمامات وهى صفة مميزة للشخص الكلي، وهى توجد بشكل إجمالي وليس جزئياً"[1].

الانسجام إذن هو هدف للمعيار. وهنا تبدو قضية هامة. فقد أصر بيرى على أن الخير الأقصى يجب أن يكون الأكثر اشتمالاً من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد شدد على أنه يجب أن يكون انسجام. ومع هذا فإن الاشتمال والتوافق! الانسجام متميزين ومستقلين عن بعضها البعض. والكل الاشتمالي ليس فى حاجة لأن يكون متوافقاً والعكس[2]. وقد ظلت هذه السعادة التوافقية والاشتمالية مثالاً أعلى للطموح بالنسبة لبيرى. حيث أكد مراراً أن الأخلاق هى سعي لتحقيق الانسجام بين الاهتمام المتصارعة. وفى الواقع فإن معيار السعادة التوافقية هو "خير مستقبلي" مثالي" وهدف إدراكه مشروط بليونة الظروف، ووفاء الغرض وكفاءة فى الحكم واتساع فى الاستنارة[3].

ولو تساءلنا كيف برر بيرى قوله بأن المبدأ الأول للأخلاق هو الخير الأقصى أو معيار السعادة التوافقية؟ فسنجد الإجابة فى "التطهرية والديمقراطية" حيث أعطى أسباب ثلاثة لقبول معيار السعادة التوافقية على أنه الكلمة الأخيرة فى المواضيع الأخلاقية. فهى أولاً قضية واضحة للقياس كانت رائجة بطريقة متسعة وفى صور عديدة، وذلك فى أوربا الغربية المسيحية والوثنية. وذلك سواء فى الوعى الاجتماعى للإنسان العادي أم فى مذاهب الفلاسفة الأخلاقيين.

وثانياً: يلعب هذا المقياس دوراً فريداً فى تطور الفنون والمؤسسات الاجتماعية. وينبع الاقتصاد والقانون والدولة من صراع الاهتمامات الإنسانية وتقوم بجعل الاهتمامات منسجمة وتؤيد بعضها تبادلياً وتعبر عن نفسها فى صورة مؤسسات ثابتة، لأن هذا الغرض هو مهمة مستمرة تخص المجتمع ككل.

---

(1) Ibid, p. 371.

(2) Andrew Reck, Ibid, p. 32.

(3) P. B. Perry: Ibid, p. 92.

والدعوى الثالثة والأكثر قوة لهذا المقياس هو أن المقياس الأخلاقي الأكمل يكمن Per excellence فى الحقيقة القائلة أنه مفترض مسبقاً بطريقة عامة فى المناقشة الأخلاقية على أنه المبدأ الذى يمكن به حل الاختلافات الخاصة بالرأى الأخلاقي[1].

ويؤكد بيرى نفس هذه الدعوة أيضاً فى "آفاق القيمة" حيث يواصل نقاشه لمعيار السعادة التوافقية "فقد عرف الخير الأخلاقي بأنه السعادة التوافقية وهو المفهوم الأساسى للمعرفة الأخلاقية"[2] حيث نجد أن الأحكام الخاصة بأن الأشياء حق أخلاقياً أو باطل أخلاقياً خيره وشريره أحكام تطبق معيار السعادة التوافقية.

ويميز بين نوعين من الأحكام: الحكم الذى يتخذ المعيار، والحكم الذى يطبق المعيار. والمسألة الأساسية فى المعرفة الأخلاقية هى مسألة البرهان على الحكم الأساسي. وهنا يخضع بيرى معياره للحكم من أجل أن يقدم البرهان على صلاحيته وهو فى هذا يحاول أن يجد طريقاً وسطاً بين نزعتين فى "المعرفة الأخلاقية" هما: النزعة الإيقانية المتزمنة والنزعة الشكية فوظيفة النظرية الأخلاقية أن تبحث فى الأحكام الأخلاقية التى تؤكد القضايا، وأن تبحث عن الدليل الذى يؤيدها[3] يقول أن الشرط الأول الذى ينبغي على مثل هذه النظرية – التى يقدمها – أن تفي به، هو أن يكون المعيار المقترح معياراً فى واقع الأمر، أو أن يصلح أن يكون معياراً، فإذا أمكن تأكيد أن السعادة التوافقية معياراً أخلاقياً فينبغي أن يتفق ذلك مع الطبيعة البشرية وظروف الحياة الإنسانية. بحيث يستطيع الناس اتخاذ المعيار بالتربية والإقناع والاختيار وبعد اتخاذهم هذا المعيار يستطيعون ضبط سلوكهم على أساسه، وينبغي أيضا أن يكون المعيار صالح لتصنيف الاهتمامات الإنسانية وتقديرها وكذلك الأفعال الشخصية[4].

---

(1) P. B. Perry: Puritanism and Democracy, pp. 49-50.

(2) P. B. Perry: Realms of value, p. 119.

(3) P. B. Perry: Realms of value, p. 121.

(4) P. B. Perry: Realms of value, p. 121.

ولكى يبرهن بيرى على أن السعادة التوافقية هى المعيار الأخلاقي الأفضل بين معايير أخرى يتناول بالنقد البراهين تلك التى تدعي ذلك. والتى تقدمها المذاهب الحدسية، والعقلية، والسلطوية، الميتافيزيقية والنفسية.

وأول هذه البراهين وهو البرهان الذى يقدمه المذهب الحدسي وهو ما يعرف بالبرهان الحدسي أو البديهي "وكما يزعم أصحابه فهناك أحقية مجردة فى الحق، ووجوبية مجردة فى "يجب" أو خيرية مجردة فى الخير، ومن يعرف أين يبحث عنها أو كان مستعداً لها فإنه سيجدها وهذا كل ما فى الأمر. والبرهان على أن فعلاً معيناً فعل حق هو مجرد رؤية أنه حق، والبرهان على أنه ينبغي فعل شيء هو أن الإنسان يعى مبلغ التزام فعله، ويرى بيرى أن أهم نقطة ضعف فى مذهب الحدسين هو تعدد وتناقض الحدوس الأساسية، فما يعتنقه أحدهم على أنه شيء أساسي، يعده الآخر اشتقاقي. ويرى بيرى أن كون حدس معين يؤكد أو يرفض بواسطة حدسين لهم نفس الوعي، لا يمكن إلا أن يخلق نوعاً من الشك فى أنهما جميعاً مخطئون وأن حدوسهم المزعومة ليست حدوس على الإطلاق وإنما هى معتقدات دوجماطيقية أو كلمات لا معنى لها[1].

ثانياً: البرهان العقلي ويرجع هذا البرهان إلى الاتجاه العقلي الذى يدين بمكانته الكبرى إلى تأثير كانط، الذى حدد مبدأ الأخلاقي الأول بشكل لا استثناء فيه، فالأخلاق تأمر بأن يعامل الناس على أنهم غايات فى أنفسهم، وإن الحياة ستنتظم تبعاً لذلك، وأن على كل إنسان أن يخضع فى سبيل غايته لمقتضيات المجتمع المتوافق الذى يتألف منه هؤلاء الأشخاص.

ويرى بيرى أن التعريف الذى يقدمه المذهب العقلي الكانطي – مع سهولة قوله – لا يتناول البرهان، فكانط يرى أن هذا المثل الأعلى لتوافق مجموعة من الأفراد هو المثال الوحيد الذى يتفق مع العقل. ويطابق كانط بين العقل والمنطق الذى يعنى

(1) P. B. Perry: Realms of value, p. 125.

بالنسبة له شيئين؛ الاتساق أو عدم التناقض، والعمومية أى الشمول ومن هنا فالمثل الأعلى كما يزعم كانط هو الوحيد الذى يمكن أن يعتنقه الإنسان بلا تناقض، وهو أيضاً الذى يمكن أن تنطوى تحته أعمال كل الأشخاص[1].

وفيما يرى بيرى أن النقص الأساسى فى المذهب العقلي هو فشله فى التميز بين المنطق وحقائق الحياة. وقد خلط كانط بين العمومية المنطقية والعمومية الاجتماعية[2]. والذى يجب التأكيد عليه هنا، هو أن بيرى وإن كان ينتقد محاولة كانط فى استنتاج الأخلاق من العقل، فهو يشيد بتصوره للمثل الأعلى للمجتمع المتوافق يقول: "تكمن قوة كانط ليس فى محاولته الفاشلة فى استنتاج الأخلاق من العقل، ولكن فى مثله الأعلى عن مجتمع متوافق يكون فيه الأشخاص غايات أخلاقية[3] وخاصة كما صور رويس هذا المثل الأعلى[4].

ثالثاً: الدليل المستمد من السلطة Authoritarianism والسلطة إذا أخذت كنظرية أخلاقية، يمكن وصفها بإيجاز عن طريق وصلها بأى مبدأ أخلاقي يمدها بالحافز أو الدليل. فالحق أو الخير هنا يتحدد على أسس أخرى. فالسلطة إنما تحدد الحق أو الوجوب والخير على أنه طاعة الأمر، فإذا أخذ "الحق" على أنه الشرط الأخلاقي الأساسي، يكون العقل حقاً، لأنه أمر به، وليس مأموراً به لأنه حق[5].

رابعاً: الدليل الميتافيزيقي: وهذا الاتجاه يسوى بين القيمة الأخلاقية وبين ما هو كائن فى الحقيقة وما هو كائن ظاهرياً. وفى هذه الحالة، أى إذا سوى بين القيمة الأخلاقية وبين ما هو كائن، فإن الاختلاف يمحى بين الحق والباطل، وبين ما ينبغي وما لا ينبغي، بين الخير والشر حيث أن كلا اصطلاحي هذا التضاد كائنان

---

(1) P. B. Perry: Realms of value, p. 126.

(2) Ibid, pp. 126-127.

(3) Ibid, p. 127.

(4) انظر الفقرة السابقة عن الواجب.

(5) P. B. Perry: Ibid, p. 128.

قائمان. وكان هذا هو الاتجاه المميز للفلسفة اليونانية والفلسفة فى العصور الوسطي[1]. إن الحق والواجب أو الخير أيا ماً يعد من بينهما المبدأ الأخلاقي الأول، يعنى الاتفاق مع الطبيعة الأساسية الأشياء أياً ما كانت فسواء أكانت نظاماً ميكانيكياً لعالم فيزيقي / كيمائي، أم تطور دارويناً البقاء فيه للأصلح أم سبيلاً ماركسياً للتاريخ تقرره قوى اقتصادية وصراع طبقي، أم النمو التقدمي لخير، أم تحقيق وجود روحي كامل، أم جوهراً لا محدود، أو مجموعة فى الأحداث لا رباط بينها[2]. وهو يحاول إضفاء قيمة أخلاقية معينة على الحقيقة نفسها. وهنا تصبح النظرية دائرية، أن الحق أو الوجوب أو الخير تحدد على أنها اتفاق مع الحق أو العالم أو الخير أو مع عالم يكون على ما ينبغي أن يكون.

والنظرية الميتافيزيقية التى يعتنقها معظم الناس فى الوقت الحاضر تعرف باسم نظرية تحقيق الذات ويمكن التميز فيها بين مذهبين أحدهما أنثربولوجي والآخر كوني، والأنثربولوجي يوحد بين الأخلاق وتحقيق الطبيعة الإنسانية يقول بيرى: "إن الملكات الإنسانية التى يحددها صاحب مذهب "تحقيق الذات" هى ملكاته الأخلاقية الخاصة وعلى هذا فالنظرية تحتوى على دائرية منخفضة إذا يتعين على الأخلاق أن تتألف من تحقيق طبيعة الإنسان الأخلاقية[3].

خامساً: الدليل السيكولوجي: والبرهان النفسي هو أقدم براهين الأخلاق. وقد اتخذ هذا البرهان شكلين متميزين:

1 – مذهب اللذة الأنانية، الذى يذهب إلى أن الناس جميعاً تتحكم فيها دوافع اللذة الشخصية، والثاني يرى أن هناك دوافع مختلفة تتحكم فى الناس بعضها فردى، وبعضها عام، وبعضها الآخر مكتسب ومتغير، ويذهب هذا الرأى بشكليه إلى أنه

---

(1)د. أميرة حلمى مطر: مقالات فلسفية حول القيم والحضارة، مكتبة مدبولي، بالقاهرة ص57.

P. B. Perry: Ibid, p. 129.(2)

P. B. Perry: Ibid, p. 129.(3)

يمكن البرهنة على الأخلاق لأى مرتاب فيها وذلك ببيان أنها ستعطى له مـا يريـد. فإذا كان يريد لذته الشخصية فستعطيه الأخلاق ذلك، وإذا كان مدفوعاً بأى اهتمام أياً كان موضوعه مستحقة الأخلاق له. أى أن الأخلاق هى الخير العام الأدنى.

والنظرية الثانية للدافعية motivation هى التى تفترض حين يقـال أن الأخـلاق والاهتمام الشخصي المتنور enlightenld self-interest يتفقان[1]. ويطرح بـيرى هنـا سؤالاً هو الذى يتفق مبدأ الاهتمام الفردي ومبدأ السعادة العامة.

ويرى أن الأمر يتوقف على الشخص موضع البحث. فـإذا وجـد إنـسان تتفـق اهتماماته مع مصالح الآخرين، فإن الأمر سيكون سيان سواء كانت حجة الأخلاق هى المصلحة الشخصية أم العامة. ولكن نظراً لعدم وجود ضمان – لـسوء الحـظ – على مثل هذا الاتفاق فى المصلحة الشخصية فينبغـي أن تجـاز أخلاقيـاً أولاً قبـل أن تؤخذ فرضاً منطقياً فى إقامة الدليل[2] فالأخلاق كما يقـول: " لا يمكـن أن تـبرهن بالمصلحة الشخصية إلا بعد أن توضع فعلاً فى المصلحة الشخصية"[3].

وبعد أن رفض بيرى الإدالة التقليدية لا يتقدم بمعياره الأخلاقي كبديل مقترح ليس أمامنا إلا أن نسلم به، لكنه يقدم بعض الحجـج لتأكيـد وجهـة نظـره، وهـذه الحجج وأن كانت لا ترضي الجميع إلا أنها تمتاز بكونها مناسـبة للغـرض المطـروح للبرهنة عليه[4] فقد صرح بعد استبعاده للحدس والسلطة وعلم النفس بأن معيـار السعادة التوافقية كفء لأن يتفق عليه نظرياً وعملياً[5].

فأولاً هو يشبع الحاجة لمعرفة موضـوعية وكليـة، بمعنـى أنـه معيـار واحـد لكـل العارفين الذين يتناولون الموضوع. ولـما كـان معيـار الـسعادة التوافقيـة يعـترف بكـل

(1) Ibid, p. 130.

(2) P. B. Perry: Realms of value, p. 131.

(3) Ibid, p. 131.

(4) Ibid, p. 132.

(5) Andrew Reck, p. 33.

المصالح فهو خال من ما يسمى بالمعادلة الشخصية Personal equation فنظرية السعادة التوافقية تقوم على المركزية الذاتية التى أدت بالمراقبين الأخلاقيين أن يخضعوا كل الاهتمامات لمصالحهم أم لمصالح جيرانهم، أو طبقتهم أو شعوبهم أنها تحتضن كل الأبعاد الإنسانية داخل نظام كلي للعلاقات وتضع نفسها فى موضع وجهات النظر وتوفق بينها[1] وثانياً فإنه يلتجئ إلى الإرادة العملية الخاصة بالأفراد إلى خير السعادة التوافقية، وذلك حيث أنها تحتضن كل الاهتمامات إلى حد ما يخص اهتمام كل فرد وبالتالي فإنه يحصل على مدى واسع من التأييد يقوم ذلك الخاص بأى خير آخر. ولكل شخص بما فى ذلك الشخص الذى توجه له المناقشة جزء منه[2] وزيادة على ذلك فإن معيار السعادة التوافقية هو المعيار الوحيد الكفء لكى يلتجئ إلى كل الناس ليس فقط لكل فرد بمفرده ولكن للجميع معاً. وهو المعيار الوحيد الذى يعد بفوائد لكل اهتمام مع كل الاهتمامات الأخرى[3] ونظراً لأنه يشمل كل الاهتمامات ويحقق مصلحة الجميع فمن ثم يحصل على تأييد زائد يفوق كل خير آخر، وهذا ما يطلق عليه بيرى دليل الاتفاق The evidence of agreement[4].

ومعيار السعادة التوافقية هو المقياس الوحيد الذى يشمل كل الناس لا فى تعددهم فقط ولكن فى تجمعهم أيضاً. فهو الذى يعد بفوائد لكل مصلحة من كل المصالح الأخرى ومن ثم كان هذا المعيار كلياً بمعنيين doubly universal فهو عام بالمعنى النظري، لأن طبيعته ومضامينه موضوعية وأحكامه التى يستخدمها فيها تنطبق على كل حكم ولما كان مجرداً من الاهتمامات الخاصة فهو قابل للتطبيق على كل الحالات الإنسانية وهو عام بالمعنى الاجتماعي، فنتائجه تعود على كل الناس ومن هنا يستطيع الناس جميعاً أن يوافقوا عليه نظرياً وعملياً.

---

(1) P. B. Perry: Realms of value, p. 132.

(2) Ibid, pp. 132-133.

(3) Ibid, p. 133.

(4) Ibid, p.133.

ويقدم بيري ثانياً ما يطلق عليه دليل الرأى evidence of opinion ففي الاختلافات الملاحظة فى الرأى الأخلاقي يلاحظ هناك قدراً من الاتفاق فإذا عدت الأخلاق تنظيماً للحياة للوصول من الصراع إلى تحقيق التعاون، فالمسألة الأخلاقية إذن مسألة عامة[1].

وأخيراً الدليل التجريبي يقول بيرى: "إن البرهان على المعيار الأخلاقي برهان تجريبي بالمعنى الكامل لا المحدود "فالاصطلاح تجريبي فى معناه المحدد يطبق على ذلك الجزء من العلم الذى يخضع للملاحظة وليس الكل الذى تصاغ فيه نظرية فكرية تصورية تتطابق مع مقتضيات المنطق والرياضة ويتحقق من صحتها بعد ذلك بالملاحظة. وإذا أريد اعتبار النظرية الأخلاقية تجريبية بهذا المعنى الكامل فينبغى أن تكون نظاماً من المفاهيم تحقق صحتها مادة الحياة[2].

ويتطلب البرهان الختامي لنظرية الاهتمام الخاص بالقيم عند بيرى استكشافاً دقيقاً وتقديراً لنجاحه فى تسهيل الحل الخاص بكل المسائل الخاصة بالقيمة[3] لقد تآمرت النظريات مع الأحداث لكى تتحدى المقاييس الموضوعية للقيمة. وحيث إن العالم قد وقع فى شرك سلسلة من الحروب خططت لها أيديولوجيات لا ترحم فقد مال التفكير الخاص بالقيم إلى أن يسقط فى نسبية وشك، وفى السنوات السابقة على نشر "آفاق القيمة" كانت أكثر النظريات انتشاراً فى الولايات المتحدة هى النظرية الانفعالية التى تعالج القيم على أنها استجابات أو مثيرات انفعالية تفتقد المعنى الإدراكي والإشارة الموضوعية. وقد استجابت الانفعالية للمآزق المعاصر التى كانت تناقض فيه مذاهب القيم بعضها البعض دون إمكانية الالتجاء إلى مبدأ عال لحل الصراعات وعلى النقيض من ذلك فإن معيار بيرى للسعادة التوافقية هو المرشح بوضوح لمركز الوسط الأخير لصراعات القيم، وهو أيضا كما قدمناه إدراكياً تؤيده البراهين.

---

(1) Ibid, p. 135.

(2) Ibid, p. 135.

(3) Ibid, p. 135.

ولا يكفي – فيما يقول اندريا ريك – أن ندرك وأن نبرهن على أن معيار السعادة التوافقية هو المبدأ الأول للأخلاق فمن الضروري أن نقنع الجنس البشري بصلاحيته، ذلك لأن التبني الكلي لهذا المعيار لا يعتمد على شيء أقل من العدالة والأريحية المنتشرين فيجب تنمية وإثارة اهتمامات الناس به بطريقة ما[1].

وتقع هذه المهمة على عاتق التربية الأخلاقية. التى أهملت بطريق تدعو للرثاء فى العالم المعاصر والتى عاد إليها بيرى[2]. لكى تغرس فى الكل ميل أو مزاج نحو العدالة والأريحية. وقد حث بيرى على أن التربية الأخلاقية يجب أن تقوم على:

أ – الالتجاء للعقل الذي يمكن الناس من أن يروا اهتماماتهم موضوعياً على أنها تستحق اعتباراً مساوياً للاعتبار المعطي لاهتمامات الآخرين.

ب – والاتجاء "لذلك التعاطف الطبيعي أو العاطفة أو الشعور بالزمالة والذى يحرك فرداً ما لكى يتبي اهتمام فرداً آخر ويتحرك من أجل تأييده[3].

وقد أشار بيرى إلى التعاطف على أنه ضرورة إنسانية طبيعية" يمكن بها تخيل القيم وتعددها حتى يمكن للمرء بدافع من ثراء مظاهر الخير أن يختار الأفضل[4]. ويمكن أن تتطور عن طريق التربية الأخلاقية والتى تلعب فى الحقيقة دوراً رئيساً فى تطور الضمير الإنساني "والضمير كنظام لاستحسان واستجهان" المواقف التى يمكن أن ترتبط فيها العاطفة والرأى يمكن غرسه"[5].

وإذن فإن التربية الأخلاقية ضرورية لإقامة معيار السعادة التوافقية وتحت هذا المعيار فإن الأشكال السياسية التى تتناولها تقاليد الحضارة الإنسانية المثالية، أى القيم بمعناها الشامل عند بيرى سوف تكون الديمقراطية والتنظيم الأخلاقي

Andrew Reck, Ibid, p. 35.(1)

Cff. P. B. Perry: Our side is right, ch 3 p. 75.(2)

(3)رالف بارتون – بيرى: إنسانية الإنسان.. ص45.

(4)رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان ص45/ 46.

P. B. Perry: Realms of value, p. 200.(5)

للعالم. والتى تعد محور فلسفته الاجتماعية وفيها ينقل مفهوم الخير الأخلاقي من المستوى الاجتماعي إلى المستوى الدولي وتعادل الحضارة آفاق القيمة.

خاتمة البحث

إن فلسفة بيرى فى القيمة لن تتضح بتمامها إلا إذا توجها فهمه للفلسفة الاجتماعية وهذا هو ما تستهدفه هذه الخاتمة. فلما كان الخير يعنى السعادة التوافقية لأكبر عدد من الناس، فإنه بهذا إنما يحل الدافع الاجتماعى للتقدم محل الصراع البيولوجي. وإذا كان بيرى على المستوى الأخلاقي إنما يريد أن يحقق السعادة فإنه على المستوى الاجتماعي والسياسي يستهدف تأكيد الديمقراطية والسلام والتعاون الدولي. "وبهذا يتضح أن الهدف الأقصى له هو إيجاد نظرية أكثر شمولاً للحضارة الإنسانية لا تكون نظريته فى القيمة الأخلاقية إلا جزءا صغيراً منها"[(1)] فالهدف النهائي عنده هو سعادة البشر. وعلى هذا كرس بيرى نفسه للقضايا الديمقراطية كما تمثل ذلك فى موقفه فى الحربين العظميين فى مهاجمته الدائمة للنازية والتنديد بالأيديولوجية الفاشستية. وهو فى كل هذا إنما يوحد بين الديمقراطية والقيمة الخلقية. "فالديمقراطية هى التنظيم الصحيح للمجتمع، أو الطريقة التى يجب أن ينظم بها المجتمع أو المجتمع الخير، وقد أعطيت اصطلاحات الخير والواجب والصواب معنى أخلاقياً، وتم تناول الأخلاق على أنها تعنى الاهتمامات من أجل غرض إزالة الصراع وإحلال التعاون"[(2)].

وأعلن بيرى فى "البيورتانية والديمقراطية"[(3)] أن الديمقراطية ترد إلى الأخلاق لسببين:

Josph Blau, Man and Movement in American philosophy p. 289.(1)

R. B. Perry: Realms of value, p. 274.(2)

R. B. Perry: Puritansm and Democracy. (3)

وتعنى البيوريتانية Puritanism الصرامة أو التطرف فى مسائل السلوك والدين، أو "المبادئ والممارسة لدى طائفة المتطهرين وهى طائفة من البروتستانت ظهرت فى القرن 16 فى كنسية إنجلترا، يطالبون بمزيد من الاصطلاحات فى العقيدة والعبادة وحزم أكبر فى الانتظام الدينى.

أولاً: "أن الأخلاق تتمسك بأن تبرير الدولة يقع فى خير أفرادها"[1] وقد أكد بيرى دائماً على أن أى مؤسسة بما فى ذلك الدولة تتوقف على خير الأفراد.

ثانياً: لما كان كل فرد يستطيع أن يخبرنا بما هو اهتمامه بأفضل صورة فالمجموع بالمثل يستطيع أن يحدد ما هو الخير العام.

ولما كان الخير يشبع اهتمامات الأفراد، كما أنه وسيلة نحو إدراك الخير الأقصى، فإن الديمقراطية فى أكبر معانيها تكون اجتماعية وسياسية. وهو فى هذا يتوسع فى معنى الديمقراطية فلا يجعلها قاصرة على البعد السياسي بل يمتد بها إلى آفاق اجتماعية. ويرى أن على هذه الديمقراطية أن تعالج الإشباع الأقصى لاهتمامات المواطنين. وهو فى كل هذا لا يريد للاهتمام العام أن يقتصر على الاهتمامات الفردية، وفى نفس الوقت لا يريد أن يلغي الفردية: فالاهتمام العام ليس هو الإرادة الخاصة بالكل، ولكن الإرادة الخاصة بكل شخص فردي، وعندما يحدث اتفاق فى الرغبة فإن هذا هو خير الكل"[2] وهنا يتضح الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة[3]. وهو فى هذا يضع الأساس النظري للمجتمع الأمريكي الذى يتميز "بالفردية الاجتماعية" التى لا تغرق الفرد من الناس فى خضم المجتمع بل تحتفظ لكل إنسان بفرديته المستقلة على الرغم من اشتراكه مع الآخرين فى جماعة واحدة يربطها الصالح المشترك – فالمجتمع الأمريكي فى صميمه "كثرة" من الأفراد –[4]. وفى هذا الإطار تعد فلسفة بيرى الاجتماعية واحدة من المحاولات فى العصور الحديثة التى تقدم صياغة عقلية لليبرالية ذات اتجاه أخلاقي واضح.

ولما كان بيرى باحثاً عن الفردية الجماعية فإن رؤية تحالف الإنسانية أصبح هو

(1)

(2) R. B. Perry: Ibid, p. 502.

(3) انظر فى هذا أ. تيتارنكو الأخلاق والسياسة، شوقى جلال، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1975.

(4) جون ديوى: الفردية قديماً وحديثاً. ترجمة خيرى حماد دار مكتبة الحياة بيروت 1960.

الشغل الشاغل له. وبدأت دعوته تلك منذ الحرب العظمى الأولى فقد أصبح نصيراً لوحدة أخلاقية عالمية، وجاء كتابه "عالم واحد فى دور التكوين" One World in The Making إسهاماً مهماً فى هذا الاتجاه. وفى هذا الكتاب يقوم بيرى بتطبيق محدد لموقفه الاجتماعي على مسألة التنظيم الدولي: وإذا كانت التكنولوجيا قد وحدت البشرية مادياً إلا أنها باعدت بينها روحياً ولهذا يطالب بأن تتأسس الوحدة على مبادئ أخلاقية[1]. ويطالب من أجل تدعيم السلم أن يقيم نظاماً من المؤسسات لا يقتصر على الشكل المادي ولكنه يمثل أيضا كل اهتمام إنساني وتصبح الدعوة حارة لتأسيس ضمير يسع العالم، يتضمن الإنجازات السياسية والتشريعية والثقافية والتربوية والدينية، التى سوف تشكل فى مجموعها تلك الوحدة الأخلاقية لعالم الإنسان[2]. ويرى أن الحكومة العالمية الصحيحة من وجهة النظر السياسية هى نتيجة نهائية لوحدة العالم الأخلاقية. ومن الممكن أن تؤسسها الحكومات الوطنية الموجودة وهذا يقتضى تطوير اقتصاداً عالمياً من الرخاء، وحرية العدالة وإعادة توجيه التربية على أساس دولي وتأسيس ديانة إنسانية تكمل الديانات التاريخية المتعددة وتقر المثل الأعلى لجنس بشرى موحد أخلاقياً.

وعلى ذلك فإن هذا التنظيم الدولي الديمقراطي هو الشكل الوحيد الذى يمكن أن نجد ما يبرره أخلاقياً. والديمقراطية هى الشكل الوحيد الصالح للدولة، لأنه يعطى للأمم دون أن يسلبها شيئاً، وإذا سلبها فذلك كى يعطيها بطريقة أكثر وفرة وإذا أخذ من الفرد فلكى يعطى الكل الذى يتضمن هذا الفرد أيضا وعلى هذا الديمقراطية هى النمط الوحيد من الدولية الثابت الذى يتفق مع الأمنيات القومية لكل الأمم.

وتعد مشكلة التنظيم الدولي هذه تطبيقاً محدداً لمشكلة الأخلاق، ويتمسك بيرى بأنه "يجب أن تكون هناك إرادة منتشرة وسائدة من أجل السلام وضد الحرب،

(1) R. B. Perry: One World in the Making, p. 43

(2) Ibid, pp. 97-98.

ومن أجل السعادة والوجود وضد البؤس، من أجل السعادة والوجود لكل الناس وضد السعادة والوجود للقلة على حساب الكثرة"[1] ومرة أخرى فإن العمل يقع على عاتق التربية الأخلاقية وذلك لتوليد ورعاية الوعي الإنساني، وهذه المرة على مقياس عالمى.

وإذا كانت "الأخلاق هى إدراك المثل الأعلى" وتتطلب واقعية بخصوص الحقائق والاهتمامات الفعلية التى تتطلب تنظيماً وإشباعاً، فإنها تتطلب أيضاً مثالية عند اعتبار الأهداف سواء أكانت بعيدة أم مباشرة وتعد بإشباع الاهتمامات الإنسانية وبهذا المعنى فقد كان بيرى على حق لأن يعلن: كلما زدنا واقعية زدنا مثالية[2].

---

(1) Ibid, p. 223.

(2) Andrew Reck, p. 39.

مراجع البحث

أولاً: المراجع الإنجليزية (مؤلفات بيرى)

أ- الكتب

(1) The Approach to philosophy: Charles Scribnar's New York 1905.

(2) The Moral Economy, Charles scribner's sons, New York 1909.

(3) Present philosophical tendencies, a critical survey of Naturaism, Ideaim Pragmatism and Realism together with a synopsis of the phil. Of W. James, Longmans Green & Co. New York 1912.

(4) The free Man and the soldier, Essays on the Reconciliation of liberty and Discipline, Charles Scrilner's sons New York, 1916.

(5) The Present conflicat of Ideals, a study of the philosophical background of the world war, Longmans Green Co. New York, 1918.

(6) The Plattsbury Movement, a Chapter of Amcira's participation in the world war, E.P. Dutton, Co., New York, 1921.

(7) A History of philosophy, Charles Scribner's sons, New York, 1925.

(8) General theory of value: Its Meaning and Basic principles construed in terms of interest, Longmans Green, Co., New York, 1926.

(9) The thought and Character of William James, two vols., Little Brown, Co., Boston 1935.

طبع هذا المجلد مرتين. الأول عام 1935 فى مجلدين كبيرين، تم طبع فى مجلد واحد مختصر، عام 1948 بمطبعة جامعة هارفارد، وقد ترجم المجلد الأخير للعربية تحت اسم "أفكار وشخصية وليم جيمس"، وهى دراسة دقيقة عن جيمس فاز عنها بيرى بجائزة بوليتزر للسير عام 1936.

(10) In the spirit of William James: Yale Uni., Press New Haven 1938.

(11) Shall Not Perish from the Earth, the vanguard press New York, 1940.

(12) On All fornts, the vanguard press, New York, 1941.

(13) Our side is Right, Harvard Uni. Press Cambridge 1942.

(14) Puritanism and Demceracy, the vanguard Press, New York 1944.

(15) One World in the Making, Current Books. Inc, A.A. wyn, New York, 1945.

ويمثل هذا الكتاب مع الكتب السابقة (11، 12، 13، 14) جهد بيرى فى الإسهام فى القضايا العامة، السياسية والاجتماعية والتى كانت تواجه المجتمع

بإلحاح أثناء الحرب العظمى (الثانية) ويتضح فيها موقفه الديمقراطي مقابل الأيديولوجيات المعادية للديمقراطية.

(16) Chracteriostically American. Five lectures Dalivered at the Uni. Of Michigan, Alfred A. Knof. New York 1946.

(17) The Citizen Decides, a Guides to Responsible thinking, Indiana Uni. Press, 1951.

(18) Realms of value, A Gritique of Human Civlization, Harvard Uni, Press, Combridge, 1954.

(19) The Humanity of Man, edited by E. A. Masi, G. Braziller, New York 1956.

وللكتاب ترجمة عربية صدرت فى لبنان بعنوان إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضراء الجيوشى.

(20) The philosophy of the recent past, on Outline of European and American philosophy since 1860, Charles Scriber's sons 1926.

ب - المقالات

(1) "Prof. Royce's Refutation of Realism and pluralism, the Monist, (1901-1902), p. 430.

(2) Conceptions and Mis conceptions of conscience, psychological Review, 1904.

ويشيد جيمس بهذه الدراسة التى تقترب من رأيه فى الوعي التى قدمها فى مقالته هل للوعي وجود؟

(3) Program and First platoform of six Realists? Journal of phil, 1910.

وهو العمل الأول اذى قدمه بيرى مع زملائه الواقعيين الستة.

(4) The ego-centre predcaments. Journal of philosophy, psychology and scientific Method, Vol., 7, 10.

(5) "Realistic theory of independence, In E.B. Holt et al, in New Realism Macmillan, New York, 1912.

(6) The Difintion of value, The Journal of philosophy Vol. 11.

(7) Religious values, The American Journal of theology Vol. 19, 1915.

(8) Economic value and Moral values, Journal of Economy vol. 30, 1916.

(9) "Realism in Retrospect" in Contemporay American philosophy Vol. 2 W.P. Montague, G. P. Adams (eds) the Macmillan Company New York 1930.

(10) Value as an objective predicate, 1931.

(11) Value as simply value, Journal of philosophy 28, 193, 1v, 522 v6.

(12) Real and Apporent value, philosophy 7, 1932, pp. 1-6.

(13) The Meaning of Humanity. Prinston Uni. Press, 1938.

(14) W.P. Montague and New Realists, Journal of philosophy 1945.

(15) First personal, Atlantic Monthly vol. 178, 1946, 107.

(16) "Dewey and Urban on value judgment" Journal of philosophy vol. xiv, 1918.

(17) "Value and its Moving Appreal" philosophical Review 411, 1932.

ثانياً: كتابات عامة فى القيم والواقعية الجديدة

(1) Akken (Henry): Philosophical in the Twentieth century, London House, 1960.

(2) Aliken W. Lillian, B. Russell's philosophy of Moral, the Humanity Press in London.

(3) Alexander (Samuel) Beauty and other forms of value, Mcmillian, London 1933.

(4) Alexanders, Space, Time and Diety, Vol. 2 McMillian, 19.

(5) Betron. D. Brettchmeider, the philosophy of S. Alexander Idealism in space, time Deity, Humanity Pres, 1964.

(6) Boham, Prchie, Philposophy: Introduction, John Urilery sons Inc, U.S.A. 1953.

(7) Bochensekey J. An Introductions, Harpert track book in English by Deidal Dardrecht, Hallond, London.

(8) Blau Josph: The Men and Movement in American philosophy prentice – Hall, Inc, New York, 1953.

(9) Boyston (Jo Ann) Editions: Guide to the works of J. Dewey Southern, illinas Uni. Press, London, 1972.

(10) Cohen, Moris: Studies in philosophy and science, Frederik Unger phblihin Co., New York, 1949.

(11) Dewey, John: Essays in Experimental Logic, Dover Publiations ince, New York, 1916.

(12) Dewey John, Theory of valuation, the Uni., of Chicago Press.

(13) Frankena, Willian, K,: Ethical theory in John Passmor "Philosophical scholarship in unted stats 1930-1960" prentice inc, Englewood, criff. New Jersy 1964.

(14) Findly, J. N. Axiological Ethlis, Macmillan & Mortns Press 1970.

(15) Erankel, Charls & George Birzter, the golden age of American philosophy, New York, 1964.

(16) Fuller B.A.G.A History of philosophy, Oxford KBH publish co, Edition 1969.

(17) James William, Essays in Radical impiricism and pluralistic Univers, E.P. Dutton Co., inc, 1971.

(18) Hocking W.E., types of philosophy, Charls Scribners sons 1929.

(19) Kohler W., The place of value in a world of facts, liveright publishings, New York, 1938.

(20) Larid John, Recent Pilosophy, Oxford Uni., Pres, London 1945.

(21) Larid. John: The Idea of value.

(22) Leply Ray: The language of value, Columbia Uni, press New York, 1957.

(23) Moris, Charles, varicties of Human value, the Uni., of Chicago,

Chicago Press, 1956.

Muelder W. G. & Scorsecle., L., The development of American (24)
philosophy, Boston, 1940.

Montague W. P. Story of American Realism, in Runs Twenteeth (25)
Century philosophy, 1935.

(26) Nagill, Frank,: Masterpieces of World's philosophy in summary form's Harper & La publisher New York 1961.

Passmor, John: A Hundered years of philosophy, penfuin books, (27)
1970.

Pepper S.C.,: The sources of value, uni of Clifornia Press 1958. (28)

Reck, Andrew: Recent American philosophy, pantheon books a (29)
Diuision of Rondon House, New York, 1964.

Russell. B. Twentieth century philosophy in Runs. (30)

Schneider h., A history of American philosophy, Columbia Uni, (31)
Press, New York, 1946.

Sartre J. P. La transcendauce de l'ego, Esoiusse D'une Description (32)
phenomologique, Paris librairie philosophique, J. Vrin place la sarbonne
1966.

Sakahian S. Willian, Systems of Ethics and value theory, (33)
philosophical Library, New York, 1963.

Titus, Harold: Living Issus in philosophy, American book (36)
company New York 1953.

Tnilly Frank, ledger wood, A history of philosophy, Heory Holl (37)
and company New York.

Urban W.M., The Intelligible world, George Allen Unwin Ltd. (38)

Urban W.M., Valuation, Its nature and lows, being am Introduction (39)
to General theory of value, The Macmillan Co, New York, 1909.

Urban W.M. Axiology, in Runs Twentieth century philosophy. (40)

Warnock M, Ethics since 1900. 2. ed Oxford Uni, Press 1967. (41)

White, Mortan: The age of Analysis, published by the Nen (42)
American library 1953.

Whitehead lewis Robert Hahnes, philosophical inquiry an (43)
introduction to philosophy 2 ed prentice Hall ince, Englewood Cliff, New
Jersy 1932.

G. Santayana: The sence of Beauty, Dover publication inc., New (44)
York, 1955.

Rader, Melvin & Berteran Jessup. Art and Human value prentice- (45)
Hall, Inc, Englewood Cliff, New Jersy 1976.

Stockhammer Morris, Kant Dictionnery 1972. (46)

Roenthal M, Yudin P.: A Dictionary of philosophy, progress (47)
publishers Moscow 1967.

Runs D, D. Dictionary of philosophy, Littlegeld Adams & Co, (48)
New Jersy, 1962.

Blanhard, Brand, Reason and Goodness, The Murhead liberary of (49)
philiosophy, H.D. Lewis, New York, 1961.

ثالثاً: المراجع العربية

(1) ابن سينا: الشفاء. المنطق، المدخل، تحقيق محمود الخضيري مراجعة د. إبراهيم مدكور، دار المعارف، القاهرة، 1953.

(2) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، طبعة عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية، القاهرة 1976.

(3) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، القاهرة 1924.

(4) أرنست فيشر: ضرورة الفن: ترجمة أسعد حليم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1971.

(5) أرنولد هاوز: الفن والمجتمع عبر التاريخ، جزءين، ترجمة د. فؤاد زكريا. دار الكتاب العربى، القاهرة، 1968.

(6) أدموند هوسرل: تأملات ديكارتية. ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر 1958.

(7) ادموند هوسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة د. نازلي إسماعيل، دار المعارف، القاهرة 1969.

(8) ازفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1955.

(9) اميل بريه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة. د. محمود قاسم، دار الكشاف للطباعة والنشر 1965.

(10) أفلاطون: الجمهورية ترجمة د. فؤاد زكريا. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر 1968.

(11) أفلاطون: المأدبة ترجمة وليم الميرى، مطبعة الاعتماد بمصر، 1954.

(12) أميرة حلمى مطر (الدكتورة): فلسفة الجمال من افلاطون إلى سارتر. دار الثقافة للطباعة والنشر 1975.

(13) أميرة حلمى مطر (الدكتورة): مقدمة فى علم الجمال. دار النهضة العربية، القاهرة، 1972.

(14) الجرجاني أبو الحسن على بن محمد\ بن على التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1971.

(15) القشيرى (الإمام أبى القاسم) الرسالة القشيرية مع شرح الأنصاري مكتبة ومطبعة مصطفى البابي 1959.

(16) بوشنسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا. ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت.

(17) توفيق الطويل (الدكتور): فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ط3 النهضة العربية، القاهرة 1976.

(18) توفيق الطويل(الدكتور): مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق. النهضة العربية، القاهرة 1976.

(19) توفيق الطويل (الدكتور): أسس الفلسفة ط4 النهضة العربية القاهرة.

(20) جان فال: طريق الفيلسوف، أحمد حمدى محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1963.

(21) جان فال: دراسات فى الفلسفة الفرنسية؛ من ديكارت إلى سارتر. فؤاد كامل. دار الكاتب العربى 1968.

(22) جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة. د. يحيى هويدى، دار المعرفة 1975.

(23) جارودى روجيه: النظرية المادية فى المعرفة. ترجمة إبراهيم قريط دار دمشق للطباعة والنشر.

(24) جارودى روجيه: الماركسية وعلم الجمال. جورج طرابيشى دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1975.

(25) جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود. ترجمة د. حسن حنفى دار الثقافة الجديدة القاهرة.

(26) جان برتليمى: بحث فى علم الجمال. د. أنور عبد العزيز. دار نهضة مصر القاهرة 1970.

(27) جون لويس: المدخل إلى الفلسفة. د. أنور عبد الملك ط1 الدار المصرية للكتاب 1958.

(28) جود. فصول فى الفلسفة ومذاهبها. عطية هنا. ماهر كامل. دار النهضة المصرية 1956.

(29) جون ديوى: المبادئ الأخلاقية فى التربية. عبد الفتاح سيد هلال، الدار المصرية للكتب، القاهرة.

(30) جون ديوى: الفن خبرة. ترجمة د. زكريا إبراهيم. دار النهضة العربية، القاهرة 1963.

(31) جون ديوى: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة محمد لبيب النجيحى مؤسسة الخانكى القاهرة 1963.

(32) رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية ج3 ترجمة محمد فتحى الشنيطى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1978.

(33) رسل: فلسفة القرن العشرين من كتاب فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نوية مؤسسة سجل القاهرة.

(34) رتشارد هونجوالد: فلسفة الهيجلية، فى كتاب رونز فلسفة القرن العشرين.

(35) ريمون رويه: فلسفة القيم ترجمة د. عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، سوريا.

(36) زكريا إبراهيم (الدكتور): دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة 1968.

(37) زكريا إبراهيم (الدكتور): فلسفة الفن فى القرن العشرين، مكتبة، مصر، القاهرة 1968.

(38) زكريا إبراهيم (الدكتور): كانط أو الفلسفة النقدية. مكتبة مصر، القاهرة، 1969.

(39) زكى نجيب محمود (الدكتور): خرافة الميتافيزيقا. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1953.

(40) زكى نجيب محمود (الدكتور) حياة الفكر فى العالم الجيد، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1958.

(41) سيد جويك (هنرى): المجمل فى تاريخ علم الأخلاق. ترجمة د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى. دار نشر الثقافة، الإسكندرية، 1949.

(42) هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها. ترجمة د. فؤاد زكريا. دار نهضة مصر. القاهرة.

(43) هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية. ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، دار النهضة العربية، القاهرة.

(44) هويدى (الدكتور يحيى): دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. النهضة العربية. القاهرة 1968.

(45) هويدى (الدكتور يحيى): مقدمة فى الفلسفة، الطبعة الخامسة. النهضة العربية، القاهرة 1968.

(46) هويدى (الدكتور يحيى): باركلى، سلسلة نوابغ الفكر العربى، دار المعارف القاهرة د.ت.

(47) هويدى (الدكتور يحيى): الوضعية المنطقية فى الميزان، مكتبة النهضة العربية، القاهرة 1972.

(48) هويدى (الدكتور يحيى): أزمة الحرية فى فلسفة سارتر من كتاب سارتر مفكراً وإنساناً دار الكاتب العربى 1967.

(49) هيجل: المدخل إلى علم الجمال. ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت، 1978.

(50) هيدجر (مارتن): نداء الحقيقة ومقالات أخرى. ترجمة د. عبد الغفار مكاوى. دار الثقافة للطباعة والنشر 1977.

(51) عثمان أمين (الدكتور): رواد المثالية فى الفلسفة الغربية ط3 دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، 1975.

(52) عزمى إسلام (الدكتور): واحدية محايدة بين العقل والمادة. مجلة الفكر المعاصر عدد34.

(53) عبد المنعم تليمه (الدكتور): مداخل إلى علم الجمال الأدبي. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1978.

(54) عبد المنعم تليمه (الدكتور): مقدمة فى نظرية الأداب. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1976.

(55) فؤاد زكريا (الدكتور): نظرية المعرفة أو الموقف الطبيعي للإنسان، النهضة المصرية القاهرة، 1962.

(56) فوزية دياب (الدكتورة): القيم والعادات الاجتماعية، دار الكاتب العربى، القاهرة، 1967.

(57) فيليب بليررايس: معرفتنا بالخير والشر. ترجمة د. عثمان عيسى شاهين، الأنجلو المصرية، القاهرة د.ت.

(58) رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليم جيمس. ترجمة د. محمد على العريان، النهضة العربية، القاهرة، 1965.

(59) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان. ترجمة سلمى الخضراء الجيوسى. مكتبة المعارف بيروت، 1961.

(60) رالف بارتون بيرى: أفاق القيمة ترجمة د. عبد المحسن عافق سلام. النهضة المصرية القاهرة 1968.

(61) رالف بارتون بيرى: معنى الإنسانيات. ترجمة يوسف ميخائيل أسعد. دار المعرفة. القاهرة 1972.

(62) أمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما. ترجمة د. نازلى إسماعيل الكاتب العربى، القاهرة.

(63) أ. أ. بلاتشارد: مبادئ النقد الأدبي ترجمة محمد مصطفى بدوى. سجل العرب. القاهرة.

(64) لوسيان برايس: محاورات الفرد نوارث دايتهد: ترجمة محمود محمد، دار المعارف، القاهرة، 1961.

(65) محمد مهران رشوان (الدكتور): فلسفة برتدرسل. دار المعارف. القاهرة 1977.

(66) محمود زيدان (الدكتور): وليم جيمس. سلسلة الفكر الغربى. دار المعارف. القاهرة د.ت.

(67) متس (ردولف): الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام ج2 ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة السجل العرب، القاهرة، 1967.

(68) مونتاجيو (وليم بيرل).. قصة الواقعية الأمريكية من كتاب فلسفة القرن العشرين، عثمان نويه. سجل العرب، القاهرة

(69) محمد محمد الزلباني (الدكتور): القيم الاجتماعية. مدخل للدراسات الأنثربولوجيا. دار النهضة المصرية. القاهرة 1978.

(70) ول. ديورانت: قصة الفلسفة – ترجمة فتح الباب محمد. مؤسسة المعارف، بيروت 1966.

(71) وليم ديفيدسون: النفعيون، ترجمة محمد إبراهيم زكي. مكتبة نهضة مصر القاهرة.

(72) نازلي إسماعيل (الدكتورة) فلسفة القيم. مكتبة سعيد رأفت. عين شمس، القاهرة، 1978.

(73) نازلى إسماعيل (الدكتورة): النقد فى عصر التنوير (كنت)، دار النهضة العربية، 1973.

(74) نازلى إسماعيل (الدكتورة): الشعب والتاريخ (هيجل)، دار المعارف بمصر، 1976.

(75) يوسف كوميز: القيمة والحرية. ترجمة د. عادل العوا. دار الفكر دمشق، سوريا 1975.

(76) جورج سانتيانا: الإحساس بالجمال – ترجمة محمد مصطفى بدوى. الأنجلو المصرية. القاهرة.

(77) ولتر ستيس – فلسفة هيجل. ترجمة د. إمام عبد الفتاح دار الثقافة للطباعة 1972.

(78) بندتو كروتشه: المجمل فى فلسفة الفن. سامى الدروبي. دار الفكر العربي. القاهرة.

(79) أحمد فؤاد كامل (الدكتور): جورج مور سلسلة نصوص فلسفة دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1976.

(80) وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين. ترجمة د. أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1936.

رابعاً رسائل جامعية ودوريات وقواميس

(1) جابر عصفور (الدكتور) نظرية الفن عند الفارابي. مجلة الكاتب، القاهرة العدد 177 سنة 1975.

(2) جميل صليبا (الدكتور) المعجم الفلسفي جزءان. دار الكتاب اللبناني.

(3) توفيق الطويل (الدكتور) القيم العليا فى فلسفة الأخلاق. مجلة عالم الأخلاق الكويتية. المجلد السادس، العدد الرابع، مارس 1976.

(4) توفيق الطويل (الدكتور): العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب المجلد الرابع عشر. الجزء الأول مايو 1952.

(5) روزنتال، يادين: الموسوعة الفلسفية سمير كرم. دار الطليعة، بيروت، 1974.

(6) سبحان خليفات: الاتجاه اللغوي فى الميتا أخلاق. رسالة ماجستير غير منشورة بإشراف د. زكريا إبراهيم — جامعة القاهرة.

(7) صلاح قنصوه: القيم والعلم على ضوء نظرية إنسانية شاملة: رسالة ماجستير إشراف الدكتور يحيى هويدى، جامعة القاهرة.

(8) عبد الرازق حجاج: القيم الفنية والجمال عند صمويل الكسندر رسالة ماجستير إشراف د. أميرة حلمى مطر.

(9) محمد محمد مدين: القيم عند جون ديوى. رسالة ماجستير إشراف د. يحيى هويدى. جامعة القاهرة.

(10) محيى الدين غنيم: القيم عند المبدعين: رسالة دكتوراه. إشراف د. مصطفى سويف جامعة القاهرة.

(11) يحيى هويدى (الدكتور) العلاقة بين الفلسفة والدين من زاوية حضارية بحث من أعمال المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية القاهرة 1979.

(12) يوسف سليم سلامه، المنطق عند هوسرل. رسالة ماجستير إشراف د. زكريا إبراهيم جامعة القاهرة.

(13) مراد وهبه (الدكتور) يوسف كرم — المعجم الفلسفي الطبعة الثانية مكتبة يوليو، القاهرة.

الفهرس

الباب الأول مدخل إلى فلسفة رالف بارتون بيري

الأساس النظرى لفلسفة القيم

الباب الثانى النظرية العامة فى القيمة

الباب الثالث آفاق القيمة

القيم في

الواقعية الجديدة

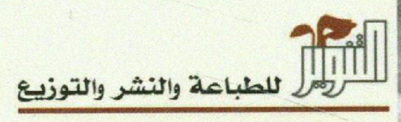
ظهرت الواقعية الجديدة في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1910 كفلسفة مناهضة للمثالية السائدة، التي كان يدافع عنها جوزيا روس، ومتجاوزة للبراجماتية لدى أحد أهم فرسانها وليم جميس. مقتدية بنهج العلماء في العمل الجماعي متخذة التعددية غاية ميتافيزيقية والتحليل منهجاً علمياً.

وبالإضافة إلى إسهامات أصحابها في مجال الابستمولوجيا، فقد كان أكبر إسهام لمؤسسها، رالف بارتون بيري، في مجال القيم والنظرية الاجتماعية، الذي يظهر جلياً في كتابيه: النظرية العامة للقيمة، وآفاق القيمة. حيث سعى إلى تقديم نظرية توافقية للخير والسعادة، يطور فيها الفلسفة النفعية على ضوء الأخلاقية الكانطية ممهداً الطريق بهذه النظرية للإسهام الذي قدمه الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون رولز في نظرية العدالة.

يتناول هذا العمل نظريته التوافقية في القيمة




ISBN 978-6589-09-978-2
9 786589 099789


التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
Email: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com
توزيع دار الفارابي